

ПЛАТОН

ФЕДР

◈

ПЕРЕВОД С ВВЕДЕНИЕМ,
ИНТЕРПРЕТАЦИЕЙ,
УКАЗАТЕЛЕМ ИМЕН,
ПРИМЕЧАНИЯМИ
А. А. ГЛУХОВА



НАСЛЕДИЕ
ПЛАТОНА

ПЛАТОН ◈ ФЕДР

Платон

ФЕДР

Перевод с введением, интерпретацией,
указателем имен, примечаниями
А. А. Глухова

Санкт-Петербург
Издательство РХГА
2017

УДК 1
ББК 87.3
П 37

*Издательство благодарит за помощь в издании книги
Владимира Валериевича Дунаева,
председателя совета директоров ГРУППЫ МАГНЕЗИТ*

Платон. Федр / Перевод, введение, интерпретация, указатель
П37 имен, примечания А. А. Глухова. — СПб.: Издательство РХГА, 2017. — 232 с. — (Наследие Платона).

ISBN 978-88812-848-0

Диалог «Федр» — одно из самых противоречивых произведений Платона, породившее длинный шлейф толкований, самые ранние из которых возникли еще в Античности. Поэтическая образность «Федра» заставляет пересмотреть сложившиеся представления о творчестве великого грека, а логические парадоксы этого текста бросают вызов современным философским и литературоведческим теориям. Настоящее издание включает в себя новый перевод диалога и оригинальное философское исследование, состоящее из вводной статьи и последовательной интерпретации, а также примечания к тексту и указатель имен. Книга рассчитана на широкий круг читателей — как специалистов в области истории философии, так и всех, интересующихся историей античной культуры и судьбами ее наследия.

УДК 1
ББК 87.3

ISBN 978-88812-848-0

«Наследие Платона»

«Наследие Платона» — серия новых переводов текстов Платона, подготовленных в рамках деятельности межрегиональной общественной организации Платоновское философское общество.

Проект был поддержан **Фондом поддержки и сохранения культурных инициатив Собрание** в 2012 году и в настоящий момент группой ученых из Москвы и Санкт-Петербурга завершена работа над новыми переводами пяти диалогов Платона: «Парменид», «Федр», «Софист», «Политик», «Теэтет». Переводы планируется опубликовать в 2017–2018 годах.

Для любой развитой научной традиции является нормой регулярное обращение к классическим текстам с целью пересмотра имеющихся переводов и трактовок. Изменение научного горизонта, научного языка, накопление новых данных, появление новых трактовок тех историко-философских доктрин, которые казались школьными и незыблемыми, приобрело в последние десятилетия кумулятивный характер. Изучение корпуса текстов Платона не является исключением в этом процессе. Помимо широко известных «тюбингенских» трактовок платоновских текстов, а также «теории развития», которая объясняет особенности сочинений основателя Академии путем отнесения их к раннему, зрелому и позднему периоду его творчества, сформировались и новые подходы: в частности, институциональный, аналитический, драматический. Современные методологии позволяют по новому взглянуть на идеи, которые обсуждают персонажи диалогов, на логическую и драматическую структуру произведений Платона, соотнести различные тексты друг с другом. Все это накладывает свой отпечаток и на переводческую деятельность: новые

переводы не просто уточняют какие-то детали или недочеты в тех, что были изданы в классическом собрании сочинений Платона 1968–1972 годов. Они готовятся на основе иных методологических позиций и учитывают — в меру сил — имеющийся зарубежный опыт исследования платоновского корпуса (там появление очередных переводов классических текстов каждые 20–25 лет является нормой).

Переводы, публикуемые в настоящей серии, сопровождаются введением, обширными комментариями, приложениями и указателем. Все это позволит читателю и особенно специалисту, занятому историей философии, историей культуры и словесности, воспринять все богатство обертонов платоновской мысли и платоновского философского языка, а также погрузиться в контекст современного платоноведения и антиковедения. Каждый из томов «Наследия Платона» - отдельное исследование, касающееся широкого круга тем, связанных с публикуемым текстом. И, если учесть особую важность текстов Платона для судеб русской культуры, новое обращение к нему представляется как уместным, так и актуальным.

Публикуемый перевод диалога «Федр», а также Введение, Интерпретация, Комментарии и Указатель имен к нему подготовил **Алексей Анатольевич Глухов**, кандидат философских наук, доцент школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Содержание

Благодарности

Автор издания выражает свою глубокую признательность коллегам, друзьям и спонсорам, без помощи которых этот проект не мог быть осуществлен: И. А. Протопоповой, А. В. Михайловскому, О. В. Алиевой, М. А. Маяцкому. Особую и самую искреннюю благодарность я хотел бы адресовать Ю. А. Шичалину за бесценные советы в работе над переводом.

Введение

Форма и контекст

Заглавие, предмет или цель написания

Согласно рукописной традиции, диалог «Федр» имеет два варианта подзаголовка: «о прекрасном» (περὶ καλοῦ) или «об эросе» (περὶ ἔρωτος). В рукописях указывается и жанр сочинения: этический (ἠθικός) диалог. Хотя все эти уточнения принадлежат не автору, а являются позднейшими вставками, цель написания «Федра» (в античной традиции она обозначалась термином σκοπός) всегда интересовала его читателей и стала камнем преткновения для специалистов; неизвестные переписчики лишь внесли свой посильный вклад в непрекращающуюся дискуссию.

Еще неоплатоник Гермий Александрийский (V в. н. э.), чей комментарий к «Федру» дошел до наших дней, сообщает о двух соперничающих мнениях. Одни комментаторы полагали, что предмет диалога — любовь, ведь в его начале помещены любовные речи. Другие в качестве предмета называли риторическое искусство, поскольку диалог завершается беседой о сочинении речей. Был предложен и любопытный компромиссный вариант, согласно которому предмет диалога — душевное начало, ведь в тексте говорится о двух движениях души. Первое движение — эротическое, оно соответствует внутреннему расположению души и ее порыву (ἔφεσις) к сверхобычному (τὰ ὑπερκείμενα). Второе — риторическое, оно соответствует устремленности (ῥοή) души в окружающий мир, где душа вынуждена полагаться на языковые средства, необходимые

для общения с другими людьми. Это крайне любопытная версия, но сам Гермий в итоге согласился с позицией другого неоплатоника, Ямвлиха, который предложил всеобъемлющий и оттого малоинтересный вариант: «Федр» — диалог о многообразии прекрасного в целом.

Однако истинная цель написания диалога могла быть далека от той, которую ему приписывали позднейшие комментаторы, следуя школьной традиции толкования текстов. Проблема, связанная с «Федром», заключается не только в недостатке точных исторических сведений. Автор предлагает читателю парадоксальную игру, ставя под сомнение способность письменного слова выступать от имени своего творца. Вполне ожидаемым следствием этой игры становится шлейф интерпретаций, тянущийся за «Федром» еще с Античности[1].

Дата написания

Диоген Лаэртский (III 38) называет «Федр» первым сочинением Платона (πρῶτον γράψαι). Доксограф не приводит доказательств, подтверждающих свою точку зрения, ссылаясь лишь на то, что «проблема», которой посвящен диалог, содержит в себе «нечто юношеское» (μειρακιῶδές τι). Смысл его замечания неясен: имеется в виду юношеская незрелость диалога или то обстоятельство, что в нем так часто упоминаются прекрасные юноши? В XIX в. эту датировку поддержал Ф. Шлейермахер, поместивший «Федр» в самое начало своего издания платоновских сочинений по той же самой причине: из-за «юношеской неуклюжести» выраженных в диалоге взглядов[2]. Доверие немецкого ученого к суждению античного доксографа едва ли можно легко разделить: убедительность этого аргумента слишком зависит от особенностей индивидуального читательского восприятия.

---

1 Hackforth указывает три вероятные цели написания диалога: во-первых, Платону необходимо было закрепить за философией статус терапии души; во-вторых, философ хотел произвести реформу риторики; в-третьих, — представить публике свой диалектический метод [Hackforth, 1952, p. 9]. Asmis называет основной темой диалога психагогическую силу искусства красноречия, а его целью — стремление Платона к созданию «совершенной» риторики [Asmis, 1986, p. 155, 170]. Ряд исследователей ищут мотивы для написания диалога в историческом контексте. Dušanić называет поводом для написания «Федра» интерес Платона к панафинской политике в богатом на события 365 г. до н. э. [Dušanić, 1992b, p. 24]. Howland усматривает в «Федре» прямую и всеобъемлющую атаку на образовательную систему Исократа [Howland, 1937, p. 152]. Напротив, Ю. А. Шичалин считает, что посредством «Федра» Платон по-дружески обращался к Исократу, с которым у него были общие воспитательные интересы [Платон, 1989].

2 Schleiermacher, 1855, S. 35.

Для определения времени написания диалога или его хронологического места в платоновском корпусе мнение Диогена Лаэртского не может быть решающим. Современные комментаторы, в том числе филологи и философы, предлагали разные оценки времени создания диалога: 403–402 гг. — Usener[3]; 374–370 гг. — Asmis[4], Гатри[5]; 372–368 гг. — Howland[6]; около 370 г. — Hackforth[7]; весна — лето 365 г. (terminus post quem) — Dušanić[8]; 365/4 г. (terminus a quo) — Panagiotou[9]; Хайдеггер полагал, что диалог был создан в годы расцвета (акмэ) Платона[10]. В XX в. мало кто из исследователей настаивал на ранней дате написания диалога. Ю. А. Шичалин предложил гипотезу о существовании двух редакций «Федра», первая из которых была ранним сочинением Платона, а вторая относится к группе его поздних сочинений[11].

Результаты стилометрических исследований указывают на то, что «Федр» — сравнительно позднее сочинение в платоновском корпусе, относящееся к группе так называемых «средних диалогов», куда входят также «Государство», «Теэтет» и «Парменид»[12]. Для предлагаемой ниже интерпретации «Федра» наиболее важна его принадлежность к одному творческому периоду с диалогом «Государство». Следует помнить, что главное политическое произведение Платона создавалось в течение многих лет, если не десятилетий, и, вероятно, неоднократно редактировалось; поэтому едва ли можно обособить в «Государстве» те части, которые были написаны параллельно с «Федром».

Место диалога в платоновском корпусе

Ниже предлагается краткое сопоставление диалога «Федр» с семью сочинениями платоновского корпуса: «Ион», «Горгий», «Пир», «Менон», «Государство», «Тимей», «Филеб». Выбор этих диалогов объясняется близостью содержания, основных мотивов, времени написания или наличием важных общих тем. Разумеется, можно указать параллели меж-

---

3 Платон создал диалог в возрасте 25 лет [Usener, 1880, S. 151].
4 Asmis, 1986, p. 168.
5 Guthrie, 1975, p. 397.
6 Howland, 1937.
7 Hackforth, 1952, p. 5–7.
8 Dušanić, 1992b, p. 37.
9 Panagiotou, 1975.
10 Heidegger, 1961, S. 222.
11 Платон, 1989.
12 Brandwood, 1990, p. 251.

ду «Федром» и другими диалогами корпуса, некоторые из них приводятся в последующих разделах вводной статьи, а также в примечаниях к тексту.

«Федр» и «Ион»

Определение творческого вдохновения как дара богов играет важную роль в обоих диалогах. Рапсод Ион утверждает, что его деятельность по праву можно назвать искусством. По мнению Сократа, лучше говорить о вдохновении, которое охватывает исполнителя, лишая его творческой самостоятельности и превращая в одержимого медиума, транслирующего для слушателей божественное слово. В краткой, но запоминающейся речи Сократа («Ион», 533d–534d) упоминаются темы, встречающиеся и в «Федре». В финале диалога сам Ион поставлен перед выбором, кем ему лучше называться: искусным, но несправедливым человеком либо не причастным к искусству проводником божественной воли (542a)? Ион предпочитает второе, ведь статус искусного мастера важен рапсоду ради общественного признания, но оно несовместимо с открытым проявлением несправедливости. Похожий сюжет разрабатывается и в «Федре»: в начале диалога показана несправедливая власть традиционного красноречия, а в финале риторике отказывают в ее претензии называться подлинным искусством. Сократ в «Федре», неожиданно для многих комментаторов, защищает творческое вдохновение в сравнении с техническим мастерством (245a) с той же энергией, с какой в «Ионе» оспаривал право боговдохновенного рапсода на обладание искусством. Парадокс разрешается тем, что подлинное риторическое искусство и подлинное божественное вдохновение присущи только философии.

«Федр» и «Горгий»

Оба диалога, из которых «Горгий» является более ранним и объемным, объединяет критическое восприятие риторики. Еще одна общая тема — любовь — затрагивается в «Горгии» косвенным, но важным образом: Сократ замечает, что и сам он, и его главный антагонист Калликл — «влюбленные». Сократ влюблен в философию и Алкивиада, Калликл — в афинский демос и Демоса, сына Пирилампа[13]. Только между влюбленными «парресиастами», то есть людьми, способными на безрассудную откровенность, возникает действительно открытый разговор, а у истины появляется шанс быть услышанной и высказанной. Напротив,

13 Пирилампа был отчимом, а Демос — сводным братом Платона.

знаменитый оратор Горгий и его ученик Пол (они упоминаются в «Федре») оказываются чрезмерно осторожными и стыдливыми и, как следствие, неспособными на свободную речь.

Риторика критикуется в «Горгии» по двум причинам: оратор не способен ни к самостоятельному высказыванию (Горгий и Пол), ни к тому, чтобы вершить справедливость (Калликл). Риторика выдвигает претензию на абсолютную власть, тиранию слова, но в реальности она занимает подчиненное место в политическом общении. Только философия решает сразу обе проблемы: речь философа свободна и откровенна, в то же время философ чужд несправедливости. Обосновывая свою позицию, Сократ в «Горгии» предлагает парадоксальные тезисы. Так он утверждает, что терпеть несправедливость лучше, нежели свершать несправедливость. Это утверждение философа, несомненно, противоречит мнению большинства. Понять и принять суть этого парадоксального тезиса, не сводимую к простому морализаторству, можно лишь с позиции философии, но не риторики или политики. В «Горгии» отвергается претензия красноречия на статус подлинного искусства, поскольку подлинное искусство дает мастеру автономию, чего не может предложить риторика. Красноречие — всего лишь сноровка, подражающая подлинному мастерству. Отчасти эта критика воспроизводится и в «Федре», где тема автономии говорящего развивается в связи с противопоставлением устного и письменного слова.

«Федр» и «Менон»

Поразительная пара текстов-близнецов, хотя и в ином смысле, чем «Федр» и «Пир». Несмотря на сходство тем и отдельных пассажей, «Федр» и «Менон» представляют собой скорее антитезу. Если «Федр» удивляет прославлением поэтической одержимости, возвышающейся над техническим мастерством, то «Менон», напротив, возвращает читателя с небес на землю к прозаическим аргументам, едва ли не заимствованным из «школьного курса» геометрии. Кульминация второй речи Сократа в «Федре» (композиционно — середина текста) соответствует центральному моменту в «Меноне» (81а–е): в обоих диалогах знание — это припоминание того, что произошло с душой до рождения, однако между этими двумя описаниями есть существенная разница. В «Меноне» душа не воспаряет за пределы неба, напротив, она — в согласии с традиционной мифологией — путешествует в Аид; поскольку душа бессмертна и претерпела многократные воплощения, она видела все на свете, причем среди познанных душой вещей особо упоминается лишь доброде-

тель (тема диалога). Поскольку «все в природе друг другу родственно», люди способны, припомнив что-то из того, что видела душа, припомнить все остальное. Соответствующий раздел в «Меноне» гораздо меньше по объему, в нем отсутствует тема исключительности и различия между душами. Хотя припоминание требует усилий, ничто не говорит о том, что ему причастны только избранные; в своей теории познания «Менон» демократичен. В «Федре» наличие общего языка постоянно ставится под вопрос: припоминающий изолирован от сообщества, а если его взгляды расходятся с общепринятыми, он подвергается воспитательному воздействию. В «Меноне» наличие общего языка не вызывает сомнений: наиболее ярко это представлено в знаменитой беседе Сократа и мальчика-раба; их общению не препятствуют различия в возрасте и в социальном положении, поскольку у собеседников есть средства для достижения согласия: во-первых, греческий язык, во-вторых, универсальный язык математики.

Другие параллели между диалогами касаются оптической теории и определения диалектики. В «Меноне» цвет, со ссылкой на Эмпедокла, понимается как соразмерное зрению истечение, исходящее от очертаний вещей (76c–d); в «Федре» истечение красоты, исходящее от возлюбленного, питает душу влюбленного и служит объяснением эротическому влечению. В «Меноне» диалектический метод применяется для уточнения таких понятий, как добродетель, круглое, цвет; цель его применения — сделать из множества вещей одну, иными словами, дать общее определение. В «Федре» это соответствует первому из двух описываемых движений диалектики. Кроме того, в «Меноне» диалектика ближе к обычному диалогу, что предполагает некоторую форму равенства между собеседниками. Диалектический способ ведения беседы накладывает два ограничения на общение спрашивающего и отвечающего: 1) отвечающий должен говорить правду; 2) спрашивающий должен исходить из того, что известно отвечающему, по его собственному признанию. В «Федре» предполагается более широкое использование диалектики, но условия, упоминаемые в «Меноне», помогают понять, в чем состоит различие между речами, которые философствующий оратор обращает к разной публике. Эти речи должны меняться в зависимости от того, каким знанием обладает аудитория.

«Федр» и «Пир»

Считается, что «Пир» был написан раньше «Федра»[14]. Эрос — общая тема обоих сочинений. Но если «Пир» начинается с победы Эрота, то «Федр» — с его поражения. Первенство Эрота признается в «Пире» поначалу безоговорочно. Во славу бога любви произносят энкомии — хвалебные речи, описывающие его добродетели и могущество. Сократу приходится умерить всеобщий энтузиазм, предложив более скромный образ Эрота — не бога, но скорее демона-посредника, философа, сына Пороса и Пении, богатства и бедности. В финале диалога Эрот даже терпит поражение, когда красавец Алкивиад признается, что не смог соблазнить Сократа. В «Федре» противоположное развитие темы: поначалу свою власть демонстрирует риторическое искусство, вмешивающееся в вопросы любви. Лишь в середине диалога Сократ произносит речь, в которой Эрот провозглашается всемогущим богом.

Любовь, о которой говорится в обоих случаях, по преимуществу гомосексуальная, но в центральных пассажах обоих диалогов главное «действующее лицо» женское. В «Пире» упоминается загадочная Диотима, наставляющая Сократа, в палинодии «Федра» описывается бессмертная психея — душа, возносящаяся выше небес. В обоих случаях эрос — это тяга к прекрасному, а не к удовольствию, поэтому он предполагает движение, стремление и преодоление, а не просто физическое удовлетворение. Диотима описывает поэтапное этическое совершенствование, позволяющее возвыситься до прекрасного самого по себе. В «Федре» полет души к справедливому, истинному и прекрасному приобретает вселенский размах.

Федр и Сократ — общие персонажи обоих диалогов. В «Пире» они окружены пестрой компанией известных исторических деятелей, среди которой политик, врач, трагический и комический поэты. Это афинская «гетерия», клуб избранных, тщательно оберегающий свою диссидентскую автономию от вмешательства демократического полиса. Федр играет в «Пире» скромную, но важную роль: он оказывается формальным зачинщиком беседы о любви, хотя сам произносит краткую и самую бледную похвалу. В «Федре» всего два участника, они беседуют на лоне природы за городской стеной в окружении воображаемого сообщества лучших эллинских мастеров слова.

---

[14] По результатам стилометрических исследований «Пир» относят к группе более ранних диалогов, в которую включают «Федон», «Лисид», «Государство» (I), «Кратил», «Менексен», «Евтидем» и «Гиппий больший» [Brandwood, 1990, p. 252].

«Федр» и «Государство»

Оба диалога относятся к одной хронологической группе, но их объем несопоставим; сочинение «Федра», вероятно, было лишь кратковременным эпизодом на фоне многолетней работы над «Государством». Тем не менее «Федр» — это своеобразный ключ к прочтению главного политического сочинения Платона. В первом приближении «Государство» — всего лишь записанная «речь» (логос), передающая устную беседу о справедливости; но в «Федре» как раз и обсуждается вопрос о том, как следует сочинять прекрасную речь. Этот круг задач явно занимал Платона на протяжении десятилетий работы над текстами «Государства» и «Законов». Сходство между диалогами обнаруживается и при более серьезном исследовании. «Государство» — письменная манифестация суверенной политической речи, «Федр» — размышление над тем, как свободное слово превращается в письменное сочинение; именно в «Федре» обосновывается риторическая структура «Государства», неразрывно связанная с предложенным там же политическим решением. То, что это обоснование не может быть простым описанием приемов, шпаргалкой для сочинителей политических произведений, доказывает та критика, с которой Платон обрушивается на риторику, поэзию и подражательные виды искусства в целом.

Платон критикует риторику, но донести до публики свою критику может лишь в форме риторически совершенного произведения. Он критикует подражательное искусство, но сообщает об этом в произведении, подражающем тем беседам, которые вел реальный Сократ. Он критикует письменное слово, но пишет об этом специальный диалог. Все эти парадоксы, связанные с сочинением философского или политического произведения, на первый взгляд совершенно неразрешимы. Но даже на фоне «Государства» «Федр» невероятно богат на собственные логические парадоксы. Складывается впечатление, что в этом диалоге Платон не только не стесняется возникновения видимых противоречий, но намеренно бросает вызов читателю. Если в итоге парадоксальность разумного мышления успешно проясняется в «Федре», то у этой дискуссии могла быть специальная цель — обоснование парадоксального способа написания «Государства».

Композиция главного платоновского сочинения сложна и продуманна[15]. Характерно, что изображенный в этом диалоге справедливый полис называется Каллиполисом, то есть прекрасным полисом. Очевидно, Платон надеялся, что словесное описание прекрасного полиса также будет

---

[15] Глухов, 2014, с. 307–309.

прекрасным. Но для создания искусного сочинения речи от сочинителя требуется понимать многообразие природы души. К каждому роду души необходимо обратиться со своей речью, которая убедительно воздействует именно на этот тип слушателей. Действительно, в «Государстве» различаются три типа людей в соответствии с тем, какая часть души доминирует над прочими: вожделеющая, яростная или разумная. В «Государстве», особенно в I книге, представлена целая галерея человеческих образов. Собеседники Сократа служат яркими примерами соответствующих типов души. Старец Кефал — представитель экономического «сословия» земледельцев и ремесленников — всех тех, кого можно назвать обычными людьми платоновского полиса. Страсти не играют большой роли в жизни Кефала, подчиненной расчету и лишенной амбиций, его больше интересует религия, нежели политика. Его сын Полемарх и софист Фрасимах, упоминаемый также в «Федре», — два разных представителя другого типа людей, из которого возникают платоновские стражи. Стражи — это не чистый тип, но смешанный, ведь воины должны быть яростными и неудержимыми, как Фрасимах, но также справедливыми и послушными, как Полемарх. Платон рассчитывает объединить лучшие стороны естественных характеров в новом типе стража, описанию которого в «Государстве» уделяется значительное место. Наконец, сам Сократ — представитель третьего типа, философа — за ним, покуда хватает сил, по пути познания в «Государстве» неотступно следуют братья Платона — Адимант и Главкон.

Искусный оратор, как утверждается в «Федре», обязан «показать природу» души (271a). Автор «Государства» выполняет это требование. Многообразие типов души отражается уже в композиции диалога. В целом она кольцевая и трехчастная, но в средней части, соответствующей душе воина, выделяются два разных способа рассуждения. «Государство» — единое сочинение, но разные его части адресованы разной публике. Начало и финал диалога, где упоминаются религиозные праздники и обряды, говорится о бессмертии души и ее посмертном существовании, обращены к обычным слушателям, таким как Кефал. Книги III–IV, в которых представлена программа воспитания воинов, а также, вероятно, VIII и IX книги, обращены к политически активным, но благонамеренным натурам, таким как Полемарх. Наиболее спорная, V книга «Государства», где разъясняется экстраординарный образ жизни стражей, призвана произвести впечатление прежде всего на выдающиеся натуры, к числу которых относится Фрасимах; таким людям тесно в узких рамках обыденности, вследствие чего у них развиваются тиранические наклонности. Среди всех текстов, написанных Платоном, по отношению к V книге

«Государства» в наибольшей степени справедливо утверждение, что эта речь сама выбирает своего слушателя. По словам известного платоноведа, у неподготовленного читателя этот текст способен вызвать шок и отвращение[16]. Очевидно, этого эффекта и добивался автор, ведь именно в V книге Сократ говорит о трех огромных волнах возмущения, которые обрушатся на его парадоксальное рассуждение. Наконец, VI и VII книги, где своей высшей точки достигает «метафизическая» сторона политического проекта, открываются лишь публике, упорно стремящейся к знанию: остальным придется сойти с дистанции, как это сделал в конце концов даже самый стойкий из собеседников Сократа — Главкон.

Отдельные пассажи в «Федре» помогают понять, как было написано «Государство», но аналогию можно усмотреть и между структурами этих сочинений. Речь Лисия соответствует I книге «Государства», где представлены типовые формы политического мышления своей эпохи, отвергаемые младшим поколением собеседников Сократа в начале II книги. В первой речи Сократа обнаруживаются ходы мысли, характерные для IV книги «Государства», а сама речь представляет собой пример моральных нотаций, критикуемых Адимантом во II книге. Памятуя о том, что влюбленный «автор» первой речи Сократа скрывает свои подлинные чувства, причем из лучших побуждений, можно квалифицировать эту речь как образец «честной лжи», к использованию которой прибегают основатели справедливого полиса в III книге. Все это позволяет провести структурную аналогию между первой речью Сократа и II–IV книгами «Государства». Тогда как композиционный центр «Федра» — сократовская палинодия — явно соответствует ключевым V–VII книгам «Государства», с их устремленностью к «метафизическим» высотам. По этой логике последние VIII–X книги «Государства» с критикой порочных политических режимов и политической немощи поэтического искусства, вступающего в союз с тиранией, могут помочь в понимании последней трети диалога «Федр», где обсуждается ценность риторики и письменного слова.

Вопрос о самостоятельности слова, подробно рассматриваемый в «Федре», помогает понять некоторые странности как самого политического проекта, так и его описания в «Государстве». По современным представлениям, основой справедливого общества являются отношения, построенные на честности. Платон же, рассматривая эту проблему, прибегает к таким спорным политическим приемам, как «честная ложь» — ложь во благо. Но если политическая реальность предполагает наличие разных типов человеческой души, слушателей и граждан, определение лжи утрачивает однозначность, а сами понятия лжи и правды

---

[16] Annas, 1981.

перестают быть главными ориентирами для решения вопросов блага, свободы и справедливости. В платоновской системе координат, объединяющей «Федр» и «Государство», слово всегда обладает политической силой. Оно бросает вызов человеческой свободе, но в то же время представляет шанс на установление справедливости.

Помимо параллелей между двумя диалогами, можно упомянуть отдельные моменты, также указывающие на их сходство. Так, в видении Эра из X книги «Государства» и в палинодии Сократа в «Федре» очень похоже представлены этапы жеребьевки и выбора судьбы, через которые душа проходит перед очередным телесным воплощением. Также между IV книгой «Государства» и первой речью Сократа в «Федре» прослеживается аналогия в учении о душе. Первостепенное место в обоих диалогах отведено любовному влечению. Наиболее спорные и радикальные положения V–VI книг «Государства» связаны с неудержимыми «потоками» эротического желания, ведущего воинов к новым подвигам доблести, а философов — к познанию идеи блага, расположенной «по ту сторону существования». В «Федре» странствие души в космосе также соотносится с эротическим влечением к прекрасному, а ее кульминацией становится созерцание «сверхнебесного места» и «равнины истины». Но если в центральных книгах «Государства» открывается истина и единственным препятствием для откровенности оказывается неготовность собеседника Сократа вместить ее, то вдохновляющие моменты из палинодии «Федра» в финале диалога объявляются выдумкой, а собеседнику Сократа предлагается поразмыслить над тем, кому и что следует говорить. Наконец, любопытным образом сближает и в то же время противопоставляет два диалога общий персонаж — Лисий. Если в «Федре» Лисий сам по себе отсутствует, но «звучит» его речь, то в «Государстве» Лисий упоминается среди присутствующих, однако так и не произносит ни единого слова на протяжении всей этой продолжительной беседы.

«Федр» и «Тимей»

Эти диалоги посвящены разным темам, но содержат множество параллелей, вероятно, вследствие того, что их связывает между собой третий диалог — «Государство». В самом начале «Тимея» собеседники — Сократ, Критий, Тимей и Гермократ — сравнивают описание справедливого государственного устройства с историей о Древних Афинах, привезенной из Египта Солоном. Если «Федр» — это рассуждение о том, как создать «живой организм» прекрасного политического сочинения (такого, как «Государство»), то «Тимей» (и незаконченный диалог «Кри-

тий») — это попытка «вдохнуть жизнь» в письменную запись устной беседы о справедливом полисе. Отсюда — параллельные ходы мысли и метафоры, встречающиеся в этих диалогах, приобретающие, впрочем, порой противоположное значение. Например, в «Тимее» переворачивается высказываемое в финальной части «Федра» суждение о малой ценности письменного слова. История о войне между древними афинянами и атлантами не погибла в глубине веков только благодаря тому, что она стала у египтян письменной записью (22е). При этом «графический» статус самой истории более чем двусмысленный: содержание египетских записей было передано Солону, превратившись в устное предание, передававшееся из поколения в поколение в семье Крития (то есть в семье самого Платона), чтобы в конечном счете вновь приобрести форму письменного сочинения — платоновского диалога, где приводится ее устный пересказ. Все это лишний раз говорит о том, что нужно избегать слишком прямолинейного толкования высказываний о приоритете устной речи над письменной, встречающихся в финальной части «Федра».

«Федр» и «Филеб»

В «Федре» диалектика обсуждается в конце диалога, а поздний «Филеб», напротив, открывается дискуссией о природе диалектики — в итоге между этими текстами обнаруживается немало параллелей. В «Филебе» диалектика предлагается в качестве метода решения логической проблемы, заключающейся в том, что в любом высказывании содержится обусловленное речью тождество единства и множества, в нем как бы срастаются предел и беспредельное (15d, 16c). Надлежащий способ рассуждения состоит в том, чтобы полагать вначале одну идею сущего, после того как она найдена — две идеи, или три, или какое-то иное, конечное число идей. Цель диалектики состоит в том, чтобы помимо единства, множества и беспредельного увидеть исследуемое сущее как количественно определенное. В отличие от диалектики, эристика (искусство спора) совершает ошибку, переходя от единства сразу к беспредельному, пропуская промежуточный момент количественной определенности (16c–17a). По сравнению с «Федром» в этом диалоге описывается лишь второе движение диалектики от единства к множеству, но и первое движение от множества к единству не вполне игнорируется, ведь Сократ объясняет, что такой метод исследования — дар богов, о котором нам поведали древние. Использование диалектического метода требует обособленной позиции, обладающей преимуществом над расхожими мнениями и отделенной от них тем же логическим разрывом, какой су-

ществует между человеческим и божественным языком. Проблема достижения такой позиции выходит за рамки диалога «Филеб», возможно, потому, что она подробно рассматривалась в более ранних диалогах.

В «Филебе» также упомянута история об изобретении Тевтом письменности (18bd), но ей придается иной смысл. В «Федре» интрига заключается в противопоставлении аргументов Тевта и Тамуса о достоинствах и недостатках письменной речи в сравнении с устной. В «Филебе» ценность письменности не вызывает сомнений, а ее изобретение служит иллюстрацией применения диалектического метода для создания науки о сущем — то есть для того, что в «Федре» называется «показом природы». В беспредельности фонетических явлений гласные звуки (а также в свою очередь — согласные и немые звуки) образуют не просто единство, но некоторое конечное множество элементов (буквально «стихий»), которые принимаются за основы письменной записи, то есть буквы. Буквам нельзя научиться по отдельности, им можно научиться только как множеству; единая наука о множестве букв, изобретенная Тевтом, — грамматика.

Драматическая дата

«Драматической датой» называют дату представленного в диалоге действия («драмы»), в которой порой принимают участие реальные исторические лица. В редких случаях драматическую дату платоновских диалогов можно установить в точности: так, действие в «Федоне», за исключением «рамочной» беседы между Федоном и Эхекратом, происходит в последний день жизни Сократа. Столь точное определение драматической даты возможно не всегда. Например, попытка установить драматическую дату диалога «Государство» приводит к противоречивому результату. Беседа в доме Кефала в Пирее изображается как единое и непрерывное событие, разворачивающееся во времени на протяжении вечера и, по-видимому, части ночи. В действительности такой беседы не могло быть, ведь дистанция во времени между некоторыми ее моментами в исторической реальности составляет несколько лет. Однако даже в этом случае поиск драматической даты приносит свои плоды. Авторская небрежность — едва ли удовлетворительное объяснение, когда имеешь дело с таким тонким автором, как Платон. Естественнее предположить, что разрыв в хронологии — это авторская подсказка, существенная для понимания сочинения[17].

---

[17] В «Государстве» временной зазор между основными событиями первой книги, в которой собеседники Сократа относятся к старшему поколению, и последую-

Если говорить о «Федре», то поиски драматической даты приводят к двум вариантам, отстоящим друг от друга во времени почти на целое десятилетие. Согласно первому варианту, беседа Федра и Сократа на берегу Илиса происходит незадолго до печально памятного 415 г. до н. э., который стал роковой вехой в истории Афин, обозначив необратимый поворот к закату некогда процветающей демократии[18]. Эта версия привлекательна тем, что она еще сильнее сближает между собой и без того близкие по содержанию диалоги «Федр» и «Пир». В «Пире» определение драматической даты не вызывает сомнений: беседа происходит на следующий день после первой победы Агафона в состязании трагиков, а это случилось в 416 г. до н. э. Таким образом, если верна эта версия, речи о любви в «Пире» и «Федре» разделяет по времени самое большее несколько месяцев. Согласно второму варианту, драматическую дату событий, описываемых в «Федре», следует отнести к более позднему времени — к эпохе после восстановления демократии после олигархического переворота 411 г. до н. э.[19]

Вопрос о драматической дате логически связан с другой классической проблемой, возникающей при интерпретации «Федра»: авторства первой «эротической» речи. Если это подлинная речь Лисия, то доводы, влияющие на определение драматической даты платоновского диалога, придется согласовывать с фактами из биографии логографа (при условии, конечно, что Платон выстраивает вымышленную хронологию в соответствии с исторической реальностью). Если же эта речь не принадлежит Лисию, такое ограничение снимается.

Оба варианта драматической даты указывают на примерно одинаковый исторический контекст. Помимо биографий Лисия и Федра, стоит принять во внимание еще и биографию Алкивиада, выдающегося афинского демагога и неудачливого инициатора бесславной Сицилийской кампании. Так получилось, что в рассматриваемый период, конец V в. до н. э., Федр и Алкивиад присутствуют или отсутствуют в Афинах почти одновременно. Как и Алкивиад, Федр был обвинен в нечестивости, правда не по делу о профанации Элевсинских мистерий, а по делу «гермокопидов». Как и Алкивиад, после 415 г. Федр стал изгнанником и долгие годы провел на чужбине. Вернуться домой Федр смог лишь после триумфального возвращения Алкивиада, которого афиняне ре-

---

щих книг, где собеседниками Сократа становится молодое поколение, братья Платона Главкон и Адимант, говорит о потребности в новых основаниях политического мышления [см. Глухов, 2014, с. 306 сл.].

18 Asmis, 1986: 418–416 гг., Panagiotou, 1975: 416 г.

19 Hackforth, 1952: Лисий вернулся из Великой Греции в Афины (и мог общаться с Федром) лишь после 412 г.; отсюда оценка драматической даты — 411–404 гг.

шили призвать на помощь после серии военных провалов. Независимо от того, какой из двух вариантов драматической даты мы выбираем, возникает сходный историко-политический контекст беседы Сократа с Федром: они беседуют об эросе и искусстве речи накануне роковых для полиса событий (в одном случае — это 415 г., в другом — 404 г.), при этом в Афинах торжествует власть ораторов-демагогов, прежде всего, Алкивиада. Сила речей его была такова, что афинянами овладело «эротическое желание» отправиться в откровенно безумную военную авантюру на Сицилию, несмотря на доводы рассудительного Никия (Фукидид. История, VI 24.3). В этих обстоятельствах Федр и Сократ, будто заговорщики, покидают полис для беседы о власти слова на лоне природы.

Топография

Благодаря археологическим раскопкам в 1960-х гг. удалось определить место действия описываемых в диалоге событий[20]. Сократ и Федр встречаются в юго-восточной части города близ храма Зевса Олимпийского. Объясняя, где именно в Афинах остановился Лисий, Федр указывает: вот в этом (τῇδε) доме Мориха, рядом с храмом (227b4), — судя по местоимению, дом находился неподалеку. Древняя дорога, проходившая мимо северной стороны храма Зевса Олимпийского, вела за городскую стену на восток от города, затем пересекала реку Илис, что тоже получило подтверждение в ходе раскопок. Точное название ворот, через которые проходила эта дорога, не установлено, но предположительно речь идет об «Эгеевых воротах», упоминаемых у Плутарха (Тесей, 12.3). Собеседники покидают город и, пройдя около двух-трех стадиев (300–500 м), сворачивают к реке. Некоторое время они неспешно бредут по ее неглубокому руслу, двигаясь вниз по течению на юго-запад[21]. Преодолев меньше стадия, они переходят на другой берег, где укрываются от полуденного зноя в живописном и тихом месте, в тени огромного платана. Небольшая река Илис в настоящее время почти полностью скрыта в подземных каналах, но в древности она была живописной, на ее берегах находились святилища богов. Под платаном спутники обнаруживают святилище нифм и Ахелоя; а, согласно Павсанию, там же был алтарь Илисийских Муз (I 19.5). В двух-трех стадиях ниже по течению от того места,

---

20 Wycherley, 1963; Yunis, 2011.

21 Robin предполагает, что собеседники покинули город через юго-западные (Диомейские или Итонийские) ворота, а потом двигались вверх по течению; но Wycherley оспаривает это описание.

где они вышли к реке, находился алтарь Борея и реку пересекала дорога, которая вела из города к храму в Агре.

Поблизости от того самого места, где Федр и Сократ расположились для беседы, в 20-е гг. XX в. была обнаружена каменная стела, датируемая 430–420 гг. до н. э., с текстом «священного закона», запрещавшего производить у реки выделку шкур и выбрасывать здесь мусор[22]. Судя по описанию этого идиллического места в диалоге Платона, закон неукоснительно соблюдался.

Юго-восточный пригород Афин, где происходит основное действие диалога, диаметрально противоположен саду Академа, находившемуся за северо-западной стеной города. Через несколько десятилетий после описываемых событий в этом саду Платон откроет свою философскую школу; там же, на северо-западе Афин, берет начало кратчайшая дорога до соседнего города Мегары. Однако шуточное восклицание Сократа, что он готов дойти до самых Мегар, скорее запутывает читателя: ведь собеседники покидают город совсем в другом направлении.

Композиция

В целом композиция диалога — почти центрально-симметричная. Обширная палинодия, вторая речь Сократа, занимает почетное место в центре сочинения. Динамика отношений между эросом и риторикой делит диалог на три примерно равные части. Эрос терпит поражение от риторики в первой части (первые две речи), но торжествует в средней, однако и в финальной части у риторики снова преимущество, поскольку собеседники рассуждают больше об искусстве слова, нежели о любви. В композиции диалога присутствует драматический момент перипетии, переворота в сложившихся отношениях. В первой части диалога, проходящей под влиянием речи Лисия, приоритет отдается письменному слову по сравнению с устной речью. В последней трети диалога отношения между двумя типами логоса переосмысливаются: устное слово одерживает победу над письменной речью.

Сложная композиция завершающей части диалога нуждается в специальном прояснении. Необходимо различать между двумя вариантами ведущего вопроса, который обсуждают собеседники. В одном случае говорится о письменной фиксации некоего логоса в контексте того, что различие между устным и письменным словом имеет существенное значение, а письменная речь вызывает сомнения и подозрения. В другом случае различие между устным и письменным словом игнорируется

[22] Lind, 1987.

и обсуждается вопрос об искусстве сочинения речей в целом. Так возникают две сходные, но отличающиеся формулировки:

• (Ф1) Как сочинить прекрасную письменную речь? (γράφειν, 258d7, ср.: 274b6–7) Под сомнение ставится уместность письменной речи. Предполагается, что есть существенное различие между устной и письменной речью.

• (Ф2) Как вообще сочинить прекрасную речь (неважно — письменно или устно)? (λέγειν τε καὶ γράφειν, 259e1–2) Под сомнение ставится искусность сочинения речей в целом. Предполагается, что нет существенного различия между устной и письменной речью.

Хотя формулировка Ф1 встречается в тексте первой, большая часть финальной части посвящена рассмотрению несколько иного вопроса в согласии с формулировкой Ф2. К вопросу об уместности письменной речи собеседники возвращаются только после продолжительного обсуждения вопроса об искусстве сочинения речей (273b6). В итоге возникает кольцевая структура: два небольших раздела, в которых обсуждается Ф1 (257b7–259d9 и 274b6–277a5), окружают продолжительную дискуссию, в которой обсуждается Ф2 (259e1–274b5). Обе формулировки согласуются в конце диалога (277a6–278b6).

ТЕМЫ И ПРОБЛЕМЫ

Диалог «Федр» начинается с трех «эротических» речей, последняя из которых, палинодия, увлекает воображение читателя к заоблачным высотам, однако сразу после этого собеседники переходят с поэтического языка на прозу, затрагивая широкий круг вопросов: критику традиционного красноречия, особенности афинской политической жизни и диалектический способ рассуждения. В диалоге сочетаются по крайней мере пять тем, взаимосвязи между которыми нуждаются в пояснении: эротика, риторика, политика, диалектика и «метафизика». Современное понимание их отношений отличается от античного. Эротика, в особенности гомосексуальная, в греческом обществе имела политическое и этическое измерение. Риторика была необходима не только для сочинения впечатляющих речей, она во многом определяла право на высшую власть в общественной жизни и опиралась на убеждение, что искусное слово способно достичь большего, нежели грубая сила. Высшие проявления эротики и риторики приводят к обсуждению политической проблематики. Для Платона политические вопросы являются подлинно философскими, поскольку лишь философия способна справедливым образом разобраться в соперничестве людей, стремящихся к своему благу.

Диалектика — это философский способ разрешения фундаментальной политической проблемы. В центре платоновской «метафизики» как учения о преодолении обыденного существования находится та же проблема несоизмеримости языков реальности, что и в основе политического мышления и диалектического метода. Неизбежность логических разрывов объясняет и оправдывает появление в диалоге эзотерической и мистериальной линии.

Эротика

Современные представления о любви отличаются от древнегреческих, причем, пожалуй, самая незначительная трудность для интерпретации связана с тем, что любовь, о которой говорится в «Федре», — гомосексуальная. Сама по себе тема гомосексуальных отношений едва ли покажется читателям этого издания скандальной или хотя бы сенсационной[23]. Но древнегреческое понимание эроса несовместимо не только с консервативным взглядом, согласно которому гомосексуальность — это болезнь или извращение, но и с либеральной позицией, воспринимающей нетрадиционную сексуальную ориентацию как норму для сексуальных меньшинств.

Древние греки считали, что люди по природе бисексуальны, вследствие чего испытывают как гетеросексуальное, так и гомосексуальное влечение. При этом проводилось различие между переживанием гомосексуального влечения и его удовлетворением: этически сомнительным было второе, но никак не первое. Сократ утверждает без каких-либо оговорок: «Каждый, избрав себе по нраву Эротом кого-нибудь красавца, ваяет и украшает его словно статую для ревностного обожания, как если бы тот был для него самим богом» (252d). Переживание гомосексуального влечения было обычным делом и даже служило мерилом человеческой полноценности:

Счастлив, кто юношей чтит, коней горячих, игривых,
Или охотничьих псов, иль чужедальных гостей.
Кто же не чтит коней горячих и юношей милых,
Или охотничьих псов — разве в своем он уме?[24]

[23] Dover, 1989, p. 13: При этом «Федр» и «Пир» Платона вполне могли бы оказаться в порнографической, а не философской секции книжного магазина.

[24] Феогнид. Элегии, II 1253–1256 / Пер. Ю. Голубца. [Древнегреческая элегия, 1996, с. 149].

Считалось, что юности свойственен лишь пассивный гомосексуализм, тогда как зрелому возрасту — активный[25]. В обосновании этого различия равным образом сочетались достаточно грубые и низменные реалии и вполне возвышенная тяга к прекрасному. С одной стороны, юность прекрасна, и только бесчувственный человек, независимо от его гендерной принадлежности, не испытывает влечения к красоте. С другой — в зрелом возрасте красота увядает, поэтому для юного человека неестественно испытывать эротическое влечение к старшему партнеру. Из этих аксиом любви следовала главная интрига эротического общения, помещавшая их в центр всей политической и социальной жизни. Греческая гомосексуальная любовь по своим изначальным условиям была тиранической и неравной. Вызовом было — сделать отношения взаимными и справедливыми. Поскольку в эротических отношениях с такой ясностью читались темы господства и подчинения, равенства и неравенства, обыденности и исключительности, эрос превратился в универсальную метафору для осмысления широкого круга политических и моральных проблем.

В любой гомосексуальной паре древние греки без труда различали активную и пассивную стороны в отношениях: ἐραστής (erastēs, «влюбленный») и ἐρώμενος (erōmenos, «возлюбленный»). Формальное различение такого рода еще ничего не говорило о реальном характере отношений, обычно сохранявшихся в строгой тайне, о чем свидетельствует и текст «Федра»[26]. Но поскольку в таких парах соблюдалось возрастное различие, распределение ролей между партнерами сомнений не вызывало. Влюбленный был старшим по возрасту и по статусу в обществе, он располагал жизненным опытом и средствами, чтобы опекать молодого друга и вводить его во взрослую общественную жизнь. Каждая сторона вносила в отношения особый вклад: влюбленный — надежность, возлюбленный — красоту. Вклад влюбленного имел материальную и экономическую ценность, вклад возлюбленного — нематериальную и эстетическую. Сама структура подобных связей заключала в себе основную интригу всей эллинской жизни, где расчетливая и трезвая политика спорила с безрассудным порывом к прекрасному. Возлюбленный юноша приучался к благоразумию, а влюбленный муж получал оправдание собственному безумию.

Наши сведения о Платоне и Сократе говорят, что их любовные интересы, отличаясь интенсивностью, в целом отвечали этим общепринятым

---

25 Dover, 1989, p. 1.

26 Ср.: Dover, 1989, p. 54 в связи с «Федр» 234а: едва ли хвастовство влюбленных по поводу любовных успехов было распространенным и встречало общественное одобрение.

ожиданиям. Среди эротических стихотворений, приписываемых Платону, сохранилась эпитафия, в которой философ-поэт признается в любви Диону Сиракузскому, который был младше его почти на 20 лет[27]. При этом Платону приписываются сочинения, посвященные не только мужчинам, но и женщине, Археанассе, «подруге юности». Не менее широкий диапазон эротических интересов был у платоновского Сократа, утверждавшего в «Пире», что «эротика» (τὰ ἐρωτικά, 177d8) — это единственное, в чем он знает толк. Во многих диалогах Платон изображает Сократа, увлекающегося юношеской красотой, при этом известно, что Сократ был женат на Ксантиппе и у них были дети. Уже в самих отношениях между персонажами платоновских диалогов имитируется базовая структура гомосексуальной связи: как правило, беседуют двое мужчин — старший и младший, как бы воспроизводя в диалоге гомоэротические роли[28]. Возможно, Платон чересчур увлекался этой игрой, смешивая драматизм беседы и эротику отношений[29]. Он шокировал читателей, принадлежавших к иной эпохе и не желавших простить ему, например, ремарки о том, что прославленный своим мужеством Зенон Элейский был возлюбленным (παιδικά) своего учителя Парменида[30]. В том же игровом духе Сократ в «Федре» называется влюбленным в Исократа (278e5–279a1), а Федр — поклонником Лисия (236b5, 257b4, 279b3). Впрочем, некоторые исследователи склонны напрямую связывать цель диалога с эротической интригой: по их мнению, перед нами история о том, как влюбленный Сократ с помощью философской беседы соблазняет Федра, поначалу увлеченного Лисием[31]. Это слишком упрощенная интерпретация, не вполне поддерживаемая текстом. Платон порой называл персонажей «влюбленными» в условиях, когда заведомо не могло быть личных отношений. Например, в «Протагоре» прославленный софист мечтал похвастаться перед коллегами тем, что Сократ и юный Гиппократ пришли к нему как «эрасты» (317d), но в данном контексте это означает, конечно,

---

27 Диоген Лаэртский, III. 29–33.

28 Эти роли следует понимать как «драматические», они ничего не говорят о реальных отношениях между персонажами [см.: Giannopoulou, 2010].

29 Dover, 1989, p. 157: определения «влюбленный» и «возлюбленный» в кругу Сократа использовались крайне широко.

30 Парменид, 127b5.

31 Yunis, 2011. Некоторые комментаторы усматривают на месте обычной для греков схемы гомосексуальных отношений авторскую попытку переопределить гендерные границы; они обнаруживают в «Федре» «травестию» и «андрогинность» Сократа, «диалог между сексуальными идентичностями» [Dubois, 1982, p. 12]. Это вполне допустимо, но для того, чтобы осмысленно обсуждать эту версию, апеллирующую к более глубокому прочтению текста, на наш взгляд, следует для начала прийти к ясности в отношении более очевидной эротической проблематики.

что они — «поклонники таланта», а не «любовники», ведь, как сказано ранее, Гиппократ никогда прежде не видел Протагора (310e).

Даже указание на особое отношение греков к гомосексуальности не проясняет того, чем являлся эрос в греческой культуре. Распределение ролей между Афродитой и Эротом тоже не было простым и определенным. В отличие от Афродиты, в ведении которой находились сексуальные контакты, Эрот проявлял свою силу прежде всего в безумном и непреодолимом желании, охватывавшем влюбленного и направленном на предмет любви[32]. Афродита дарила наслаждение, Эрот — стремление и обладание. Дела Афродиты нередко входили в противоречие с нормами приличия и морали, но спонтанный эротический порыв, тиранический и всепоглощающий, ставил перед сложнейшими этическими и политическими проблемами. Поэтому в «Пире» Агафон прославляет Эрота как справедливого властителя мироздания, приписывая богу любви те же добродетели, которые отличают совершенный полис в платоновском «Государстве». Бог-распорядитель был и богом-желанием, увлекавшим к непосредственной тайне каждого человека — к «своему благу». Ибо, как сказано в «Пире», «эротически» люди желают именно блага (ὡς οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ, 205e). История о лидийском пастухе, чей эротический порыв привел его сначала в покои царицы, а затем заставил совершить величайшие преступления, оказывается исходным пунктом центральной линии рассуждения в «Государстве», кульминацией которой будет рассказ об «идее блага», доступной лишь философам, увлеченным «потоком» влечения к знанию[33]. В диалоге «Горгий» основная пара собеседников, Сократ и Калликл, — эрасты, влюбленные, что, по-видимому, объясняет их существенное отличие от другой пары участников — ораторов, Горгия и Пола. Сократ и Калликл высказываются откровенно и не стыдятся говорить то, что противоречит общему мнению. Каждый из них претендует в своей речи на последовательность, но отнюдь не формально-логического характера: оба, стремясь к благу, хотят сохранить верность только себе. Их ожесточенный спор обнаруживает важную проблему, связанную с Эротом: следование своему желанию незаметно перерастает в несправедливость и тиранию по отношению к другим. Калликл не стыдится признаться в своих тиранических наклонностях, Сократ настаивает на том, что эротическое стремление к своему благу совместимо со справедливостью[34].

---

[32] Dover, 1989, p. 63.

[33] Ср.: Dover, 1989, p. 165.

[34] Справедливый эрос (δίκαιος ἔρως) упоминается и в речи оратора Эсхина: см. речь «О предательском посольстве» (166) [Ораторы Греции, 1985, с. 157].

У бога-желания, таким образом, два лица: прекрасное и безобразное, эрос освобождающий и эрос тиранический. Вследствие этого для греков было вполне естественным описывать политические сюжеты посредством эротических метафор и, наоборот, осмысливать любовные отношения как моральную и политическую проблему. Замечательный пример, особенно важный, если драматические даты «Федра» и «Пира» близки по времени, — это описание дебатов о Сицилийской экспедиции 415 г. у Фукидида. Красавец и демагог Алкивиад, вызывавший у демоса почти эротическое обожание, убедил сограждан пренебречь здравомыслием. В споре с осторожным Никием Алкивиад открыто призывает ввязаться в безумную военную авантюру именно потому, что она безумна. Ведь великие дела совершаются в порыве безумия, а не благодаря дотошному расчету; как не вспомнить здесь сходное высказывание из «Федра»: «творения здравомыслящих померкнут перед творениями безумцев»! По словам Фукидида, под влиянием Алкивиада, афинян охватило эротическое вожделение, они захотели увидеть прекрасные дали и совершить великие дела. В итоге это безрассудное решение привело афинян к серьезному военному поражению и глубокому внутриполитическому кризису. Но смысл этой иллюстрации в том, что в основе афинской политической жизни всегда был элемент эротики. Стремление к экстраординарному, безумному и прекрасному объединяло как афинских политиков, так и философов. Сократ и Платон были сходны с другими выдающимися представителями своей эпохи в главном, для чего нет лучшего описания, нежели данное Сократом Калликлу в «Горгии»: мы — «влюбленные», нами владеет Эрот, нас отличает исключительное желание достичь большего.

Риторика

«Слово — великий властелин» — эта фраза из сочинения Горгия «Похвала Елене» может послужить девизом всего софистического движения. Великие софисты и ораторы, например Протагор и Горгий, выступают в платоновских диалогах как абсолютные суверены в царстве речей, они предлагают снисходительно всем желающим задавать любые вопросы в уверенности, что всегда смогут дать победоносный ответ. Власть слова — именно то, что приковывает к себе внимание в риторике со стороны философии. В «Федре» слово представлено во всех возможных видах: речь (λόγος), миф (μῦθος), «мифологема» (μυθολόγημα), «молва» (ἀκοή), поэтическое слово (ἔπος), логическое доказательство (ἀπόδειξις), письменное слово (γραφή), письменное сочинение (σύγγραμμα) и т. д.

Речевые явления не просто упоминаются и анализируются, они становятся частью интеллектуальной драмы: они требуют к себе внимания, подчиняют, вызывают к себе эротическое желание, завораживают, внушают сомнение, терпят поражение, наконец, персонифицируются, превращаясь на время в полноправных участников беседы. Они постоянно состязаются между собой, но ни одно из них не получает в итоге бесспорного преимущества. Явный перевес какого-либо вида речи в одной части диалога нивелируется его проигрышем в другой, симметричной части произведения. Наиболее важный пример — динамика отношений между устной и письменной речью от начала к финалу диалога. Отсюда можно сделать вывод, что Платона интересовали не столько сами по себе различные виды логоса, сколько те проблемы, которые можно с их помощью поставить и разрешить.

Согласно определению, предлагаемому Сократом, риторика — это «психагагия», «умение вести душу, осуществляемое посредством речей» (ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, 261a8). Слово, способное вести за собой, — великая власть и большая ответственность. Увлекшись речами оратора, слушатель может позабыть все на свете, включая себя самого, потерять свою независимость, попасть под власть другого человека. Исключительная претензия риторики на власть в логической области ставит перед оратором исключительную по сложности проблему: как распорядиться этой властью? С позиции философии, высказываемой Сократом не только в «Федре», но и в других диалогах, прежде всего в «Горгии», традиционная риторика распоряжается своей властью над душами людей никудышно, поскольку ей недостает двух существенных моментов, отсутствие которых лишает ее права называться искусством.

Во-первых, риторика не задумывается об источниках собственной власти над человеческой душой. Ораторы изобретают эффектные риторические приемы, руководства по судебному красноречию перечисляют хитроумные способы воздействия на аудиторию — и Сократ с заметным пренебрежением устраивает в «Федре» обзор известных рецептов сочинения речи. Но, даже если все эти рецепты работают, применяющие их напоминают безумца, который «считает себя врачом, совершенно не разбираясь во врачебном искусстве, почерпнув свои знания из свитка, а то и вообще случайно найдя какие-то снадобья» (268ab). Обычный ответ, который дает риторика об источниках своей логической силы, полностью изобличает ее несамостоятельность. Изобретая свои приемы, риторика намеренно опирается на «правдоподобное», пренебрегая заботой об истине. Но, по определению Тисия, автора учебника по судебному красноречию, правдоподобным называется «не что иное, как то,

что согласуется с мнением большинства» (273b). Забота об истине в свете такой трактовки «правдоподобного» — это стремление к самостоятельности суждения. Претендуя на власть над слушателями, но отказываясь от самостоятельности, оратор попадает в полную зависимость от расположения своей публики. Именно поэтому Сократ в «Горгии» называет риторику угодничеством, а оратора уподобляет повару, который делает все, чтобы угодить вкусам своих клиентов. Вкусы могут меняться, а вместе с этим будет меняться набор приемов; от самого оратора в этих условиях зависит немногое. В «Протагоре» несамостоятельность речи ораторов уподобляется немоте письменных сочинений: «Правда, если кто начнет беседу об этом же самом предмете с кем-нибудь из тех, кто умеет говорить перед народом, он, пожалуй, услышит речи, достойные Перикла или любого другого из мастеров красноречия, но стоит ему обратиться к ним с вопросом, они, словно [немые] книги, бывают не в состоянии ни ответить, ни сами спросить» (Протагор, 329a; пер. Вл. С. Соловьева). Эту аналогию нужно иметь в виду для понимания сути противопоставления устной и письменной речи в «Федре».

Во-вторых, риторика не задумывается о том, насколько благое воздействие оказывает ее власть на человеческую душу. Фрасимах способен лучше всех вызвать жалость или разъярить своих слушателей (267cd); в этом смысле воздействие его слова на слушателей не подлежит сомнению, однако любая власть, в том числе «умение вести душу», может быть использована как на пользу, так и во вред тому, кто ей подчиняется. Как сказано в I книге «Государства», настоящий профессионал подобен искусному вору, поскольку те, на кого обращено его влияние, не способны его контролировать. Поступать по отношению к своей публике справедливо или несправедливо — вот какой выбор связан с обладанием властью слова, и риторика не готова брать на себя ответственность. Риторика находится в двусмысленном положении: с одной стороны, она обречена на угодничество и несамостоятельность; с другой — оратор не может не понимать, что, подчиняя себе толпу, он действует в своих интересах и в ущерб своим слушателям. Оратор и публика спорят о власти, и, когда одна сторона побеждает, другая проигрывает. В условиях афинской демократии, когда на власть слова претендовали приезжие софисты, эта «игра с нулевой суммой» становилась в особенности очевидной. Поэтому самые простодушные либо, наоборот, откровенные из ораторов, как Пол и Калликл в «Горгии», не скрывают, что конечная цель риторики не просто власть над публикой, но власть тираническая, позволяющая оправдать любую несправедливость. В «Филебе» приводится мнение Горгия, согласно которому искусство убеждения (ἡ τοῦ πείθειν)

превосходит все другие искусства, ведь оно способно сделать их своими рабами, причем добровольно, а не насильственно (58a). В том же духе «Федре» делается замечание, что оратор, зная расположение своей публики, может убедить людей принять дурное решение вместо хорошего (260c).

Несамостоятельность и несправедливость — два признака одной проблемы, а именно отсутствия подлинного искусства слова, — в этом и состоит главная философская претензия к традиционной риторике. В «Федре» Сократ критикует оба эти взаимосвязанных недостатка, поэтому ведущий вопрос, исследованием которого собеседники занимаются в финальной части диалога, получает две сходных, но различающихся по сути формулировки. Спрашивается либо об уместности письменной записи риторических сочинений (Ф1), либо об искусности сочинений вообще, как письменных, так и устных (Ф2). Ответ на первый вопрос приводит к пониманию того, как возникает автономная речь; ответ на второй вопрос помогает понять, как следует распоряжаться своей логической властью для спасения естественных членений на виды в исследуемой области.

В отличие от обычной, «подлинная риторика», о которой говорится в «Федре», должна преодолеть несамостоятельность и несправедливость, проявив себя тем самым как настоящее искусство. Подлинная риторика знает истину и умеет «показать природу». Знание истины дает оратору самостоятельность, благодаря чему он может предложить независимое определение предмета речи, а умение выделить различные виды души, каждый из которых требует особенной речи, позволяет оказать благое влияние на слушателей. Подлинный оратор подобен подлинному врачу, обладающему автономным знанием и способствующим оздоровлению своего пациента. Две стороны подлинного искусства красноречия соответствуют двум движениям диалектики, представленным в «Федре», а результатом деятельности подлинного оратора оказывается решение фундаментальной проблемы политической реальности.

Риторика возникла и развивалась независимо от философии, а цель обучения у первых учителей риторики, Тисия и Корака, была сугубо практической — успешное выступление в суде. К моменту написания диалога во второй половине IV в. до н. э. большинство из упоминаемых составителей учебников и ораторов уже не могли ответить на критику. Высказываются предположения, что обсуждение риторики в «Федре» имеет своей целью более актуальные причины, нежели желание опровергнуть великих деятелей прошлого. Оратор Исократ, современник и соперник Платона, в отличие от прежних сочинителей, называет свою деятель-

ность философией, тем самым вторгаясь на заповедную территорию. Гипотеза о том, что цель «Федра» — желание Платона вступить в творческое общение с Исократом, может быть проиллюстрирована параллельными цитатами из произведений обоих авторов[35]. Но это лишь фрагмент обширного полотна, точных границ которого мы не знаем.

Сам по себе платоновский «Федр» — сочинение, претендующее на власть слова над своей публикой. Платон прекрасно понимал, что рассуждение об искусстве слова, увлекающего человеческие души, возможно представить лишь в форме письменного логоса, выстраивающего свои отношения с читателем. Все это приводит к возникновению логических парадоксов. Вероятно, поэтому роли автора речи и его слушателя уделяется столь пристальное внимание. В каком-то смысле Платон изобретает «автора»: «Федр» является одним из самых первых и наиважнейших источников в мировой литературе по теме авторства. Кто подлинный автор «речи Лисия»? Что хочет сказать на самом деле персонаж «автор» в первой речи Сократа, будучи вынужденным скрывать свои подлинные чувства? Что хотел поведать Платон о себе как авторе обширного корпуса философских текстов, когда в финале «Федра» он дает невысокую оценку письменному слову? Отношения между автором и читателем не уступают по своей сложности ни политическим, ни эротическим отношениям, ведь на кону одно и то же: шанс на свободу самовыражения и справедливость по отношению к другому. Рассмотрение этих вопросов чрезвычайно занимает современных исследователей, но, судя по всему, почти не интересовало читателей в Античности. Платон опередил свою эпоху, в своем отношении к логосу он — наш современник, его озабоченность темой авторства, влиянием слова на публику, столкновением интерпретаций, сочинением текстов с невероятно сложной структурой, — все это ближе к экспериментальному духу творчества авторов нашего времени, модернистов и постмодернистов, чем к античным эпигонам и наследникам философа[36].

---

35 Платон, 1989.

36 В качестве примера творческой свободы, которую позволил себе Платон, достаточно указать на диалог «Менексен». Установление авторства основной части сочинения, речи в память о павших воинах, оказывается почти невозможным делом, ведь в рамочной части диалога Сократ предлагает «матрешечную» версию событий. Якобы Сократ всего лишь пересказывает речь Аспазии, спутницы Перикла, но и Аспазия не является подлинным автором речи, поскольку она использовала для сочинения отрывки из произведений Перикла. Но и это еще не все: под конец слово неожиданно получают сами павшие воины («объект» речи «субъективируется») и как бы «поверх» письменной записи они обращаются к публике с устным наставлением.

Политика

На первый взгляд политические темы далеки от содержания «Федра». Лучший аргумент в пользу этого тезиса — показательное перемещение Сократа и Федра за пределы полиса в самом начале беседы. Несмотря на очевидный символизм аполитического общения на лоне природы, важно заметить, что финальная часть беседы возвращает нас в гущу полисной жизни гораздо быстрее, чем Сократ и Федр успевают вернуться домой. Диалог меняет характер сразу после упоминания о претензиях, обращенных к Лисию со стороны афинского политика, затем собеседники обсуждают роль записей в политической жизни города, называются имена Ликурга, Солона и Дария, в результате чего рождается первая формулировка ведущего вопроса заключительной части произведения: как написать прекрасную речь? Но прекрасное в «Федре» — политическое, оно благое и справедливое. Триада «справедливое, прекрасное, благое» встречается в тексте неоднократно (276c; 278a). Та же триада понятий является главной для «Государства», где описывается идея блага и справедливый полис, которому дается имя «Каллиполис», что означает «прекрасный полис».

Основная проблема политической реальности, как она формулируется во II книге «Государства», — это конфликт между собственным благом и справедливостью (понимаемой как «чужое благо»). Только философия берется поставить и решить эту проблему. Ни политика, ни риторика не способны даже подступиться к ней, поскольку им недостает знания как своего, так и чужого блага. Подобное невежество называется постыдным в финале «Федра», в пассаже, из которого можно понять, что проблема, которой отведено центральное место в «Государстве», является центральной и для этого диалога: «Ведь поистине достойно порицания неразличение сна и яви относительно справедливого и несправедливого, дурного и благого, пусть даже толпа и восхищается этим» (277de). Толпа может превозносить оратора или политика, но знание блага и справедливости доступно только философу, причем это знание основано на самопознании, подобно тому, как различаются сон и явь.

Свое благо и благо другого, самодостаточность и справедливость — два независимых измерения человеческого бытия, каждому из них свойствен особый язык. О своем благе я могу высказаться только на «своем языке», языке самопознания, сохраняющем тайну моего уникального бытия. О благе другого мы можем договориться только на «общем языке», говоря на котором мы с другими людьми приходим к взаимопониманию. Вследствие разной логической основы этих двух языков в поли-

тической реальности неизбежно возникает конфликт между собственным благом и благом другого.

В «Государстве» этот конфликт разрешается ко всеобщему удовлетворению: каждому предлагается заниматься достижением своего блага, а на философа, в согласии с его жаждой знания, возлагается царская обязанность разделить граждан на природные виды и распределить эти виды по полису так, чтобы они помогали друг другу, а не мешали. Таким образом, философу, единственному из всех, необходимо умение говорить на разных «своих языках» для того, чтобы обращаться к разным видам граждан, а сверх того, необходимо умение «показать природу» — создавать общее представление политической реальности, где каждому естественному виду отведено свое место. Нечего и говорить о том, что традиционная риторика не ставила перед собой подобных задач.

«Федр» подготавливает логическую основу этого решения. Поскольку у фундаментальной политической проблемы две стороны — автономия и справедливость, в завершающей части диалога Сократ предлагает единое исследование, в рамках которого различаются две формулировки ведущего вопроса[37]. Фундаментальную проблему политической реальности можно проиллюстрировать указанием на два ее предельных случая, каждому из которых соответствует одна из этих формулировок.

В одном случае логос — это проявление свободы и самостоятельности автора высказывания, манифестация «своего», в отличие от «чужого». Одной из общепринятых метафор, помогавших различать свое и чужое, в греческом обществе, в том числе у Платона, было противопоставление устной и письменной речи. Самостоятельный человек должен говорить от себя, без подсказки со стороны, не опираясь на письменную речь. Использование же письменных источников заставляет усомниться в свободе выступающего. Возникает вопрос о самостоятельности речи. Но как задать вопрос о «своем» и получить на него ответ, сохраняющий смысл в контексте «общего» диалога Сократа и Федра, автора и читателей? Собственный, «приватный», язык внутри общей речи может быть затронут лишь посредством метафоры, то есть того, что включено в общую речь, но указывает на нечто внешнее по отношению к ней. Такой вопрос, заданный посредством метафоры, противопоставляющей устную и письменную речь, соответствует первой формулировке ведущего вопроса, а прекрасная речь понимается как свободная и самодостаточная.

---

[37] Подробнее о двух формулировках и их роли в структуре диалога говорится в разделе «Композиция» вводной статьи и в начале раздела «Финал диалога» нижеследующей интерпретации.

В другом (прямо противоположном) случае логос не просто обладает самостоятельностью, но выступает с позиции силы по отношению к публике или сообществу; поскольку такой логос может прибегнуть к физическому или риторическому воздействию, ему не требуется вступать в общение со слушателями или читателями. Примеры насильственного логоса, упоминаемые в «Федре» и других диалогах, — это тиранический закон, речи софистов, завораживающие публику, наконец, письменная речь Лисия и первая устная импровизация Сократа, одинаково несправедливые по отношению к влюбленному и Эроту. Возникает проблема справедливости речи, причем неважно, устной или письменной. Эта проблема соответствует второй формулировке ведущего вопроса, а прекрасная речь понимается как справедливая.

В конце диалога две эти линии рассуждения сходятся и обе формулировки ведущего вопроса приходят к согласию, когда Сократ объясняет суть «подлинной» или философской риторики. Тем самым предвосхищается решение фундаментальной проблемы политической реальности, обсуждаемой в «Государстве».

«Федр» был сочинен параллельно с «Государством», но не с «Законами», и в нем можно найти указания на то, чем различаются два главных политических проекта Платона. Критика законодательной деятельности приводится Платоном во многих диалогах, и он отчасти солидаризуется с мнением софистов: «Закон — тиран над людьми» (слова Гиппия в «Протагоре», 337d). В «Политике» собеседники определяют разумную царскую власть как правление, не нуждающееся в законах, оправдывая это тем, что никакой закон не способен, охватив высшее и справедливое, приказать каждому совершать наилучшее (293e–294b). Лучший строй — правление справедливого царя, руководствующегося знанием и умом, а не предписаниями. Аналогичная критика законотворческой деятельности приводится в «Государстве» (где она уподобляется рассечению гидры, 426e). Как следствие, законов в обычном смысле в «прекрасном полисе» не предусмотрено. Логос, принимающий вид закона, — это наиболее показательный пример; но любой «безобразный» логос поступает по отношению к публике тиранически, тогда как «прекрасный» логос к ней справедлив.

Диалектика

Предлагаемый Платоном способ разрешения фундаментальной политической проблемы есть не что иное, как осуществление возможностей диалектического искусства, описание которого занимает важное место в структуре «Федра», «Государства» и некоторых сочинений позд-

ней группы («Софист», «Политик», «Филеб»). Первоначально диалектикой у Сократа и Платона назывался сам диалогический способ рассуждения, обмен вопросами и ответами между собеседниками. С учетом того, что беседы эти происходили нередко между старшим и младшим, в них сочетались элементы конфликта, драмы, эротики, поэтому даже в своем первоначальном виде диалектика имеет дело с тем же проблемами, которые она призвана разрешить в «Федре» и «Государстве». Другой вероятный источник диалектики — аттические трагедии; их диалоговые части служили прообразом прозаических диалогов, а центральный для композиции трагедии момент перипетии, «переворачивания», напоминает момент перехода от первого ко второму движению диалектики.

В «Федре» представлены обе стороны диалектики. Сократ говорит о «двух видах» логоса, но пользуется при этом метафорой движения. На первом этапе многообразие сущего сводится к единству, затем совершается поворот назад (πάλιν, 265e1, 277b7), после чего на втором этапе совершается переход от единства к множеству. Это позволяет вести речь о «двух движениях» диалектики и отметить параллели в описании диалектического искусства не только с драматической перипетией, но и с переходами души между миром чувственным и умопостигаемым, а также перемещениями бывшего узника вверх и вниз в символе пещеры в «Государстве». Но важно и то, что два движения диалектики соответствуют двум разным видам логоса. Первое движение соответствует «своему языку», поискам автономии и речи о своем благе, тогда как второе — «общему языку», поискам справедливого представления множества.

В других диалогах подробнее говорится об одной из сторон диалектики. В VII книге «Государства» подробно описывается первое движение — восхождение к благу. В диалогах поздней группы внимание, как правило, сосредоточено на втором движении: на рассечениях и делениях, причем практикуются как деления на две части («диэреза»), так и переходы ко множеству элементов. Этим особенностям в описании диалектики можно найти объяснения, исходя из содержания соответствующих диалогов[38]. «Федр» представляет собой исключение, ведь оба

---

[38] В «Софисте» диалектика определяется как наука свободных людей, состоящая в умении «различать все по родам», которым отличаются «чисто и справедливо философствующие» (253de). Суть диалектического метода отчасти напоминает описание в «Федре»; но вместо явного разделения на «два вида» или «два движения» диалектики перечисляются четыре случая: 1) различить одну идею, повсюду пронизывающее многое, в котором каждое отделено от другого; 2) различить многие отличные друг от друга идеи, охваченные одной; 3) различить одну идею, связанную совокупностью многих; 4) различить многие идеи, отделенные друг от друга. Эти четыре случая можно объединить в две группы (1 и 2; 3 и 4),

движения представлены в нем на равных основаниях. Этот диалог позволяет судить о значении диалектики в целом, но для лучшего понимания каждого из движений стоит обратиться и к другим сочинениям платоновского корпуса.

Сопоставление с «Государством» помогает понять, что первый вид диалектического логоса и первое движение диалектики связаны не просто со сведением некоторого множества к единству, но с движением к постижению блага как такового, являющегося собственным благом для устремленного к знанию философа. Переход от мнения к знанию в «Государстве» представлен как переход из области видимого в область умопостигаемого, где высшее место отведено идее блага. В «Федре» знание приходит как воспоминание о восхождении души в сверхнебесное место. Момент постижения совпадает с высшей точкой бытия и самопознания каждой души: душа познает свои подлинные способности, благо и истину о себе, и одновременно приобретает знание о справедливости и здравомыслии.

С единством познания и самопознания неразрывно связано возникновение логического парадокса, обозначающего момент перехода от первого ко второму движению диалектики. В логике ситуация, когда понятие или высказывание ссылается само на себя, называется самореференцией. Типичный пример самореференции, известный еще древним, — парадокс лжеца, уверяющего, что он лжец[39]. Для рассудочного мышления парадоксы свидетельствуют о логическом тупике, но взгляд Платона был иным. Разум (νοῦς, νόησις), в отличие от рассудка (διάνοια), — это парадоксальный способ мышления, разум не только преодолевает, но и создает парадоксы[40]. Разумное мышление парадок-

---

каждая из которых будет содержать по одному переходу от множества к единству (1 и 3) и по одному переходу от единства ко множеству (2 и 4); в результате возникает более ясная аналогия с описанием в «Федре». Применение диалектики в «Софисте» на первый взгляд описывается сухо и схематично как анализ общих понятий, однако и здесь сохраняются все необходимые указания на связь диалектического метода со свободным и справедливым существованием философа, на логический разрыв, характерный для восхождения к единству, к идее бытия, где обычным людям оказывается невозможно следовать за философом из-за ослепительного блеска этой божественной области (254a).

39 Автор парадокса лжеца — Евбулид, ученик сократика Евклида, основателя мегарской школы, среди прочего сочинившего якобы диалог «О любви». См.: Диоген Лаэртский, II 108. Евбулид спорил с Аристотелем и, возможно, был известен Платону, откуда, конечно, не следует, что размышления Платона хоть сколько-нибудь зависели от логических успехов Евбулида.

40 Сократ высказывает парадоксальные утверждения о справедливости в «Горгии» и вызывает три волны возмущения после представления своих парадоксальных тезисов о жизни стражей и единстве политики и философии в «Государстве».

сально, потому что оно имеет дело с беспредпосылочными началами всякого рассуждения («Государство», VI.511b). Знание, приобретаемое диалектиком, не является суммой его прежних мнений или даже научных сведений, оно логически предшествует всему и первенствует надо всем. Диалектический поворот назад (πάλιν, читается: «палин») оказывается возможен только из высшей точки, которую достигает полет мысли (как в «палинодии»). Лишь сам знающий оказывается опорой для своего знания, которое отсылает к его самопознанию. Обретя опору в себе, диалектик может дать надежное определение и ответить на вопросы о сущем.

Теперь он способен перейти ко второму движению диалектики и показать свое «умение рассекать на виды, согласно естественным членениям» (265e1)[41]. Неудачливый диалектик сравнивается с «грубым мясником»; эта неожиданная метафора поясняется в «Политике» 287c, где деление на виды уподобляется расчленению жертвенного животного. Искусство диалектика состоит в том, чтобы выделить естественные элементы реальности, представив их в виде численно-определенного множества «неделимых» самодостаточных сущностей («атомов», τὸ ἄτμητον, 277b7). Это называется «показать природу» (φύσιν δεικνύναι, 271a7–8; где речь идет о начальном этапе) и даже «вычислить природы» (τὰς φύσεις διαριθμεῖσθαι, 273e1; где речь идет о завершающем этапе). Важность достижения полной численной определенности подчеркивается в «Филебе» (17a), где к этому сводится различие между любителем споров и диалектиком. В «Федре» в согласии с предложенным методом выделяются два вида мании — нездоровая и божественная, но также различные «неделимые» виды душ слушателей, каждый из которых заслуживает отдельного обращения со стороны подлинного оратора. Естественность этих членений сохраняет автономию каждого вида, поэтому представление природы, создаваемое диалектиком, оказывается справедливым по отношению к исследуемой области и к слушателям диалектических речей.

Использование диалектики позволяет решить фундаментальную проблему политической реальности, заключающуюся в непереводимости языков блага и справедливости, «своей речи» и «общей речи». Тем самым философия, единственная среди всех видов человеческой деятельности, — в отличие прежде всего от риторики и политики — оказывается способной ответить на вызовы, связанные с властью слова, политическим и эротическим насилием.

---

[41] Можно вспомнить, что решение проблемы самореференции, предложенное Альфредом Тарским, заключалось в разделении двух семантических уровней языка [Tarski, 1956].

«Метафизика»

Когда речь заходит о метафизике, имена Платона и Аристотеля первыми приходят на ум. Однако, как известно, понятие «метафизика», отсутствовавшее в классической философии, было позднейшим изобретением: знаменитое название для аристотелевского сочинения было выбрано издателем, а не Стагиритом. Но едва ли что другое в истории философии лучше свидетельствует в пользу уместности этого понятия, чем два платоновских сочинения — «Государство» и «Федр». В центральных пассажах обоих диалогов мысль Сократа, главного протагониста, устремляется за пределы чувственного мира — «ввысь», к умопостигаемому, «метафизическому». В «Государстве» рассказ об идее блага достигает своей высшей точки, когда Сократ говорит, что само благо — «за пределами существования» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, 509b). Риторической кульминацией палинодии в «Федре» становится описание того, как душа воспаряет в «сверхнебесное место» (ὁ ὑπερουράνιος τόπος, 247c), выходя, таким образом, за пределы видимого мира, заключенного в пределах небосвода. Реакция Федра на эти слова остается за кадром, зато у Главкона, собеседника Сократа по «Государству», невольно вырывается восклицание: «Аполлон! Как удивительно высоко мы взобрались!»[42] (509c). Платоновские ἐπέκεινα («за пределами») и ὑπερ– («сверх–») в приведенных цитатах нередко воспринимаются как самое надежное доказательство того, что отсутствие прямой связи между «метафизикой» как наукой о том, что находится «за пределами физики», и классической философией — не более чем историко-философское недоразумение: Платон и Аристотель были несомненными метафизиками, даже несмотря на отсутствие понятия «метафизика» в классическую эпоху.

При вынесении суждения о «метафизических» пассажах в «Федре» следует учесть оценку палинодии, данную Сократом в финальной части диалога: «...мы, пожалуй, даже коснулись истины, но нас могло и занести в сторону. Поэтому, присоединив сюда не совсем уж невероятное рассуждение, мы позабавились...» (265bc). «По сути почти все это было детской забавой, но в том, что по счастливому случаю было сказано, есть два вида, мощью которых было бы небесполезно овладеть посредством искусства» (265cd). «Два вида», которые здесь упоминаются, — это виды диалектических логосов, о которых у нас говорилось выше. Судя по этим высказываниям, единственное достоинство двух речей Сократа — то, что они служат предисловием к теме диалектики, остальное же — не более

---

42 Пер. А. Н. Егунова; буквально: «Аполлон, что за демоническая гипербола!» (Ἄπολλον... δαιμονίας ὑπερβολῆς).

чем забава. Хотя диалектика — не абстрактная логическая процедура, столь хладнокровная оценка этих речей, в особенности поэтической палинодии, все равно способна разочаровать. Однако Платон совершенно последователен в том, что, не желая давать образец для догматического подражания, он предпочитает показать путь, двигаясь по которому читатель сможет самостоятельно приблизиться к своему благу. Это намеренное отстранение от вдохновляющего образа можно сравнить с моментом, возникающем после описания символа пещеры, когда читатель, едва постигнув внутреннюю логику этого образа, оказывается отброшен к исходной точке. По требованию Сократа Солнце, господствующее в видимом мире, теперь следует уподобить свету огня в темноте, а сам видимый мир — пещере (516с). В итоге восхождение узника, только что описанное философом, теперь необходимо совершить заново, причем самостоятельно, без помощи проводника. Но «своя» речь, первое движение диалектики, и есть не что иное, как обретение своего голоса, становление «поэтом», ведь поэзия по сути — это радикальное стремление к своей речи, поиск себя, высказывание о своем благе на своем языке. Именно такого рода поэтическое возникновение своей речи и представлено в палинодии.

Платоновская «метафизика» ассоциируется с «учением о двух мирах», но ее следовало бы представлять как проблему несоизмеримости двух типов логоса. Умопостигаемый мир, «сверхнебесное место» — это не бессмысленное удвоение реальности, но задача, которая стоит перед каждым: это задача самопознания, которая есть самое желанное для каждого, ведь она заключается в поиске своего блага. Поскольку свое благо уникально, оно требует собственного языка. Непосредственного общения нет между богами и людьми, ведь боги говорят на своем языке, в частности называют Эрота Птэротом; но общение затруднено и между людьми. Мнения людей, будучи зависимыми высказываниями, опирающимися на общие представления или взгляды большинства, в поисках своего блага не помогают. Бесполезно и традиционное красноречие, делающее ставку на согласие с «правдоподобным». Подобия правды здесь недостаточно, ведь благо — это единственное, в чем ни один человек не желает ошибиться, поэтому никто не довольствуется готовыми мнениями («Государство», 505d). Логический разрыв между общей речью и своей речью возникает в жизни каждого человека, но, несмотря на «эротическое желание» своего блага, немногие оказываются настойчивыми в его поисках. Самопознание ведет к отчуждению от других людей и репрессиям со стороны большинства. Но Платон почти не сокрушается о том, что на стороне правдоподобного постоянный численный

перевес. Благо — единственная надежная опора, стремление к благу открывает для души целый новый мир. В этом существенное отличие классической философии от новоевропейской: «точкой опоры» Платон считал знание своего блага, а не, подобно Декарту, достоверность высказывания.

Описание «сверхнебесного места» можно ввести в общее пользование (как это делает текст диалога «Федр»), но знание о собственном благе нельзя обобществить. Платон нигде не изображает совместную интеллектуальную деятельность философов; даже беседа Сократа с Парменидом в одноименном диалоге — скорее пример конфликта, чем «общего мышления». Своя речь порождает разрывы в логической реальности, устное слово расходится с письменным, дух с буквой, а передача знания превращается в нетривиальную проблему. Для Платона был немыслим аристотелевский подход, снимающий различие между знающим и познающим: если ты знаешь сам, ты можешь научить другого. Поскольку знание, как и всякая речь, имеет силу, оно способно подчинить себе душу слушателя. Один философ не может просто так передать знание другому философу именно потому, что единственный способ получения знания — самопознание («припоминание»). Возникновение знания как самопознания невозможно без свободного участия познающего, без рождения его собственной живой речи. Философ может показать путь, прибегнуть к метафоре, но приходит к истине каждый самостоятельно, причем люди могут прийти к разным целям в зависимости от блага, которого они ищут. Асимметрия философского общения лишает его нейтрального равенства, делает его похожим на драму, насыщает эротизмом, ставит перед этическим вызовом. Платоновская «метафизика» имеет меньшее отношение к эпическому, но абстрактному описанию полета души, чем к осознанию своего особого места в мире или скорее — своей полной неуместности, «атопичности», которая только и открывает подлинный шанс для чего-то нового.

Логические разрывы реальности объясняют неизбежность эзотерического знания и роль мистического опыта в постижении истины. Стремление к своему благу обособляет, лишает возможности опереться на ресурсы общего языка, заставляет становиться поэтом, безумцем, спонтанно выбирать то, к чему лежит душа, даже если это противоречит рассудочным доводам. Поэзия — это речь о своем благе на собственном языке. Мистерия — это способ приобщения к истине, отвечающей нашему естественному желанию, преодолевающему все логические барьеры. Мистическим образом душа выбирает своего бога и следует за ним к небесному своду, столь же необъяснимо каждый из нас движется к по-

знанию своего блага. Неслучайно в «Федре» встречаются пассажи, пронизанные специфической лексикой, использовавшейся для описания мистерий (249c; 250c). Однако даже в самых «эзотерических» пассажах диалога Платон избегает указания на то, что истина, которая открывается душе в этом опыте, — это некоторая сумма сведений, описывающая мироздание. Истина не есть нечто внешнее по отношению к тому, кто ее познает: она говорит скорее о природе души, которой она открылась. Даже бог, приближаясь к истине, обретает свою божественность, то есть свою природу (249c). Как это обычно бывает у Платона, поэтические образы, метафоры и мифы предлагаются для того, чтобы воспользоваться ими для выбора своего жизненного пути. Та же «мистериальная» лексика используется в более практическом контексте для объяснения того, что значит быть искусным оратором и вообще «безупречным состязателем», то есть человеком, достигшим совершенства и законченности в своем деле (269d). Достижение совершенства производит полную перемену человеческого бытия: человек становится полноценным, свободно распоряжается своей речью и сопутствующей этому логической властью. Использование «мистериальной» лексики свидетельствует о том, что такая форма существования несоизмерима с привычной жизнью, для описания которой достаточно обыденного языка. Осуществив свое, человек становится кем-то другим.

План диалога

I. ВСТУПЛЕНИЕ (227a1–230e5)

a. Встреча Сократа и Федра в Афинах (227a1–227b11)

b. Собеседники покидают полис. Первенство письменной речи Лисия над устным словом Федра (227c1–229b3)

c. Миф о похищении Орифии. Самопознание и странность Сократа. Прекрасный уголок в тени платана (229b4–230e5)

II. «ЭРОТИЧЕСКАЯ» РЕЧЬ ЛИСИЯ: НЕВЛЮБЛЕННОГО СЛЕДУЕТ ПРЕДПОЧЕСТЬ ВЛЮБЛЕННОМУ (230e6–234c5)

III. ПЕРВЫЙ ПЕРЕРЫВ МЕЖДУ РЕЧАМИ (234c6–237a6)

IV. ПЕРВАЯ РЕЧЬ СОКРАТА (237a7–241d3)

a. Автор — влюбленный хитрец (237a7–237b6)

b. Метод рассуждения (237b7–237d3)

c. Определение эроса (237d3–238c4)

d. Вдохновение Сократа (238c5–238d7)

e. Последствия выбора в пользу влюбленного (238d8–241d1)

V. ВТОРОЙ ПЕРЕРЫВ МЕЖДУ РЕЧАМИ (241d4–243e8)

a. Демоний Сократа (242b8–242d2)

b. «Палинодия» Стесихора (242d11–243b7)

VI. ВТОРАЯ РЕЧЬ («ПАЛИНОДИЯ») СОКРАТА (243e9–257b6)

a. Четыре вида божественной мании (244a3–245c4)

b. Бессмертие души (245c5–246a2)

c. Идея души: образ крылатых коней и возничего (246a3–246b4)
d. Смертное и бессмертное (246b5–246d5)
e. Крылатая сила (246d6–247c2)
f. Сверхнебесное место (247c3–247e6)
g. Борьба душ (248a1–248c2)
h. Закон воплощения душ (248c2–249d3)
i. Влюбленность как воспоминание о красоте (249d4–252c2)
j. Виды любви. Уподобление богу (252c3–253c6)
k. Завоевание избранника (253c7–256a6)
l. Триумф философского эроса (256a7–257a2)
m. Молитва к Эроту (257a3–257b6)

VII. ФИНАЛ ДИАЛОГА (257b7–279c8)
a. Неуместность письменной речи (257b7–258d6)
b. Первая формулировка ведущего вопроса Ф1: как сочинить прекрасную письменную речь? (258d7–258e5)
c. Миф о цикадах (258e6–259d9)
d. Вторая формулировка ведущего вопроса Ф2: как сочинить прекрасную речь? (259e1–274b5)
  i. Истина и правдоподобие (259e4–260e1)
  ii. Искусство ли риторика? (260e2–262c4)
  iii. Критика речи Лисия (262c5–264e3)
  iv. Разбор двух речей Сократа (264e4–265c7)
  v. Диалектика (265c8–266c1)
  vi. Успехи традиционной риторики (266c1–267d9)
  vii. Сила риторического искусства (268a1–269c5)
  viii. Подлинная риторика (269c6–270a8)
  ix. Риторика и врачебное искусство (270a9–270c8)
  x. Образцовое представление природы (270c9–272c4)
  xi. Защита традиционной риторики (272c5–274b5)
e. Возвращение к формулировке Ф1. Преимущество устной речи над письменной (274b6–277a5)
  i. «Египетская» молва об изобретении письменности (274c1–275b4)
  ii. Странность письменной речи (275d4–275e6)
  iii. Сады Адониса и сады письмен (275e7–277a5)
f. Ответ на ведущий вопрос (277a6–278b6)
g. Наставления сочинителям (278b7–278e4)
h. Пророчество о будущем Исократа (278e5–279b3)
i. Молитва к Пану (279b4–279c8)

Платон
ФЕДР

Участники диалога — Сократ, Федр

Вступление

[Встреча Сократа и Федра в Афинах]

С. Друг мой Федр, куда ты и откуда? 227a

Ф. От Лисия, Сократ, сына Кефала. Я у него провел много времени, сидел с самого утра, и теперь иду прогуляться за городскую стену. Как советует наш с тобой общий знакомый Акумен, я гуляю по открытым дорогам. Он говорит, что это полезнее, чем прогулки в дромах[1]. 227b

С. И он совершенно прав, приятель. Так, значит, Лисий был в городе.

Ф. Да, у Эпикрата, в доме Мориха, что рядом с храмом Зевса Олимпийского.

С. И чем же вы занимались? Впрочем, ясно, что Лисий потчевал вас своими речами.

Ф. Узнаешь сам, если тебе досуг пойти со мной и послушать.

С. Как, разве ты считаешь, что узнать содержание вашей с Лисием беседы не станет для меня, по словам Пиндара, делом «недосуга превыше»[2]?

---

[1] Дромы — крытые галереи либо крытые спортивные дорожки в гимнасиях.

[2] Пиндар. Истмийские песни, I 2.

[Собеседники покидают полис. Первенство письменной речи Лисия над устным словом Федра]

227c Ф. Тогда пойдем.

С. А ты рассказывай!

Ф. На самом деле, Сократ, мой рассказ — именно для твоих ушей: речь, которой мы занимались, была, если так можно выразиться, эротической. Лисий в ней изобразил соблазнение прекрасного юноши, однако не тем, кто в этого юношу влюблен, — и в этом как раз вся тонкость: по мнению Лисия, следует скорее отдать предпочтение тому, кто не влюблен, нежели влюбленному.

С. Какой благородный человек! О, если бы он еще сказал, что следует отдать предпочтение бедному, а не богатому, старому, а не молодому, и перечислил бы все прочее, что свойст-
227d венно мне, да и большинству из нас! Какую всенародную пользу принесли бы столь любезные речи! Мне уже не терпится их услышать, и теперь я не отстану от тебя, даже если ты захочешь прогуляться до самой Мегары, а там, дойдя до городской стены, пойдешь по совету Геродика обратно.

Ф. Да что ты говоришь, дорогой Сократ! Неужто ты дума-
228a ешь, что я, человек неискушенный, припомню подобающим образом все, что Лисий, сильнейший из нынешних сочинителей, записывал на досуге долгое время? Куда уж мне, даже если бы я хотел этого больше, чем обогатиться.

С. Ах, Федр! Либо я Федра не знаю и себя самого позабыл. Но, конечно, ни то ни другое. Убежден, что, слушая эту речь, Федр выслушал ее не единожды, но много раз, и сверх того
228b неоднократно просил Лисия ее повторить, а тот охотно соглашался. Но и этого оказалось мало, поэтому, заполучив свиток, Федр стал перечитывать особенно понравившиеся места. Просидев за этим все утро, он утомился и пошел прогуляться, уже вызубрив эту речь наизусть, — я в этом уверен, клянусь собакой! — если речь, конечно, не слишком длинная. И за городскую стену он отправился, чтобы поупражняться. По пути ему попался человек, одержимый желанием слушать речи. Увидев его, Федр обрадовался, что нашел себе товарища по безумию,
228c и предложил ему прогуляться вместе. Но, когда этот любитель речей попросил его рассказывать, Федр начал притворяться, будто этого не желает. А закончится все тем, что Федр станет пересказывать речь насильно, даже если никто его не захочет

слушать. Ты уж, Федр, попроси его прямо сейчас сделать то, что он в скором времени и так сделает.

Ф. Действительно, для меня теперь наилучшее — сказать, как смогу, ведь, похоже, ты меня ни за что не отпустишь, пока я не расскажу хоть как-нибудь.

С. Ты меня правильно понял!

Ф. Значит, так я и сделаю. Честно говоря, Сократ, дословно 228d
я эту речь не выучил, однако примерный смысл почти всего, что сказано о разнице между положением влюбленного и невлюбленного, я могу изложить в общих чертах по порядку и с самого начала.

С. Отлично, но прежде, мой дружочек, покажи, что у тебя в левой руке под плащом: сдается мне, что это та самая речь.
А если так, то рассуди: тебя я очень люблю, но, коль уж сам 228e
Лисий здесь, то не рассчитывай, что я позволю на себе упражняться. Ну же, показывай.

Ф. Довольно, Сократ, ты лишил меня надежды опробовать мои упражнения на тебе. Так и быть, где бы нам расположиться для чтения?

С. Давай свернем здесь и пойдем вдоль Илиса. А там, где 229a
понравится, сядем в тишине и покое.

Ф. Очень кстати, что я без сандалий. А ты и так всегда босой. Нам будет проще идти по воде, что довольно приятно, особенно в это время дня и года[3].

С. Иди первым и смотри заодно, где бы нам отдохнуть.

Ф. Видишь тот высокий платан?

С. Конечно! 229b

Ф. Там тень, легкий ветерок, можно посидеть на траве, а при желании — даже прилечь.

С. Веди, я за тобой.

[Миф о Борее и Орифии. Самопознание и «странность» Сократа. Прекрасный уголок в тени платана]

Ф. Скажи, Сократ, а не это ли самое место на берегу Илиса, откуда Борей, как говорят, похитил Орифию?

С. Да, так говорят.

Ф. Так не отсюда ли? Уж очень вода здесь приятная: чистая и прозрачная, лучшее место на берегу для девичьих игр.

---

3 Беседа происходит в летний полдень.

229c С. Нет, то место расположено в двух или даже в трех стадиях[4] ниже по течению, там, где переходят реку на пути к святилищу в Агре. Там даже есть жертвенник Борею.

Ф. Это мне не пришло в голову. Но скажи ради Зевса, Сократ, неужели ты веришь в правдивость этого мифического сказания?

С. Не было бы ничего странного, если бы я, подобно ученым мужам, в него не поверил, а затем глубокомысленно изрек, что Орифию, игравшую с Фармакеей, сбросило со скал порывом северного ветра. Вот, мол, и стали говорить, будто Борей похи-
229d тил ее с берега Илиса, — а то и с Ареопага: ведь есть еще и такая история, что он похитил ее там, а не здесь. Сам я, Федр, хоть и признаю такого рода объяснения любопытными, но считаю, что заниматься ими — удел человека одаренного и прилежного, но не слишком удачливого, потому что далее ему придется рассуждать о внешнем виде гиппокентавров, а затем и химер.
229e В итоге на него нахлынут полчища горгон и пегасов, а также несусветные толпы прочих странных и причудливых тварей. И если он, сомневаясь в их достоверности, начнет по меркам своей неотесанной мудрости приводить все в согласие с правдоподобием, то на свои труды ему не хватит никакого досуга. Мне же заниматься такими вещами совершенно недосуг, а причина этого, мой друг, в следующем. Я пока еще не могу «познать самого себя», как велит дельфийская надпись[5]. И мне
230a кажется нелепым, не зная этого, исследовать чужое. Вот почему, оставив эти вещи без внимания и доверившись принятому о них мнению, которое я сейчас и пересказал, я исследую не их, но самого себя. Дикое ли я животное, запутаннее и неукротимее самого Тифона? Или я — существо более кроткое и простое, причастное некой божественной и безмятежной доле? Но, кстати, друг мой: не это ли дерево, к которому ты нас вел?

230b Ф. Да, это оно.

С. Прекрасный уголок, клянусь Герой! Платан — раскидистый и высокий. Рослый и тенистый куст агноса[6] в полном цвету наполняет все вокруг приятнейшим благоуханием. Под

4 Стадий — греческая мера длины, аттический стадий равен 177,6 м.

5 «Познай самого себя» — надпись на храме Аполлона в Дельфах.

6 Агнос или витекс священный (лат. Vitex agnus-castus) — вечнозеленый кустарник с бледно-лиловыми или белыми цветками, распространенный в Средиземноморском регионе.

платаном — прелестный родник со студеной водой, — нога это чувствует. Судя по статуям и приношениям, это, похоже, святилище нимф и Ахелоя. Ветерок в этом месте ласков и свеж: его 230c
летняя песня вторит хору цикад. Но самое приятное здесь — достаточно густая трава на пологом склоне, так что можно прилечь и удобно устроить голову. О милый Федр, ты оказался самым лучшим проводником!

Ф. А ты, мой поразительный друг, кажешься самым странным человеком. Ведь такие речи приличны скорее чужеземцу, которому необходим проводник, а не местному жителю. Ты 230d
совсем не покидаешь Афины ради путешествий в чужие края и, очевидно, даже не выходишь за городскую стену[7].

С. Не суди меня строго, мой дорогой. Я ведь любознателен, а поля и деревья ничему не желают меня научить, в отличие от людей в городе. Но ты, похоже, нашел средство, чтобы выманить меня наружу. Как пастух машет перед оголодавшим животным веткой или плодом, так и ты, протягивая мне свитки с речами, сможешь провести меня по всей Аттике и вообще 230e
куда угодно. Теперь, раз мы пришли, я, пожалуй, прилягу, а ты, расположившись, как тебе удобно для чтения, начинай читать.

Ф. Итак, слушай.

«Эротическая» речь Лисия: невлюбленного следует предпочесть влюбленному

Тебе известно о моих делах, и то, что, по моим расчетам, их успешное завершение принесет нам обоим пользу, — ты тоже слышал. Полагаю, ты не должен лишать меня того, о чем я тебя 231a
прошу, только потому, что я в тебя не влюблен.

Влюбленные раскаиваются в своих благодеяниях, едва увлечение пройдет, а у невлюбленных не бывает поры сожалений. Ведь они совершают благодеяния не по необходимости, а по собственной воле, в меру своих возможностей и столь же превосходно, как в домашних делах.

Кроме того, влюбленные смотрят, какой убыток их делам нанесла любовь и какую они получили прибыль, и, прибавив

---

[7] Сократ выезжал из Афин один раз на Истмийские игры (Коринф), а также на войну; он участвовал в битвах под Потидеей (Македония), Амфиполем (Фракия) и Делием (Беотия); см.: Платон. Апология Сократа, 28e; Критон, 52b.

231b сюда затраченные усилия, считают, что давно сполна за все от-
благодарили своих возлюбленных. Невлюбленные, напротив,
не станут пренебрегать домашним хозяйством из-за страсти,
считать затраченные усилия и винить тебя в ссоре с родствен-
никами. Избежав стольких неприятностей, они могут спокойно
и охотно делать то, что, по их мнению, доставит удовольствие.

231c Кроме того, если высоко ценить влюбленных за то, что,
по их уверениям, они особенно расположены к тому, в кого
влюблены, и готовы вознаградить его на словах и на деле, даже
вызвав ненависть окружающих, то правдивость их слов легко
проверить, ведь, в кого бы впоследствии они ни влюбились,
тому они и отдадут предпочтение перед прежним возлюблен-
ным и в угоду новому навредят прежнему.

Да и потом, неужели правильно доверять такую ценность
231d человеку, охваченному недугом, избавить от которого не возь-
мется никто даже из людей искушенных? Ведь влюбленные
и сами согласны, что скорее больны, чем пребывают в здравом
рассудке, и зная, что ошибаются в своих суждениях, не могут
совладать с собой; так неужели они, опомнившись, сочтут удач-
ными решения, принятые в таком состоянии?

И еще, если выбирать себе лучшего из влюбленных, при-
дется ограничиться немногими, а если выбирать себе самого
подходящего из остальных, то выбор будет гораздо шире. По-
231e этому гораздо выше вероятность того, что ты встретишь до-
стойного дружбы среди большинства.

Возможно, ты боишься установленных правил или по-
зора — в случае, если об этом узнают. Тогда скорее можно
232a ожидать, что влюбленные, полагая, что все восхищаются ими
не меньше, чем они сами, неизбежно проговорятся и с гордо-
стью дадут всем понять, что их усилия не были тщетными; тог-
да как невлюбленные, владея собой, предпочтут славе нечто
более ценное.

Далее, неизбежно, что многие замечают и видят, как влю-
бленный ходит по пятам за своим возлюбленным, ни о чем
232b другом не заботясь, поэтому всякий раз, видя их беседующи-
ми, люди думают, что те сошлись из-за страсти, возникшей
или грядущей; тогда как невлюбленных никто не собирается
порицать за общение, поскольку очевидно, что человеку нуж-
но с кем-то общаться по дружбе или ради бескорыстного удо-
вольствия.

И еще, допустим, тебя пугает мысль, что дружбу сохранить сложно, а также то, что если ссора происходит в обычных обстоятельствах, то несчастны обе стороны, а если ты уже отдал 232c
самое ценное, то великий ущерб будет нанесен именно тебе. В этом случае правильнее опасаться влюбленных: ведь их многое раздражает и они уверены, что все настроены против них. Поэтому они не позволяют возлюбленному общаться с другими людьми, боясь, что богатые превзойдут их подарками, а образованные — умом, и остерегаются влияния всякого, кто облада- 232d
ет какими-либо иными благами. В конце концов, влюбленный убедит тебя сторониться таких людей, и ты останешься без друзей, а если ты подумаешь о себе и будешь рассудительнее его, то наживешь себе врага. А невлюбленный, добившийся успеха в любви благодаря своим достоинствам, не станет ревновать к знакомым. Напротив, он будет испытывать неприязнь к тем, кто не захочет с тобой общаться, поскольку решит, что эти люди тебя презирают, тогда как знакомства могут принести пользу. Поэтому намного выше вероятность, что такие отношения при- 232e
ведут к возникновению дружбы, а не вражды.

И еще, многие влюбленные испытали телесное влечение до того, как узнали характер и другие качества своего возлюбленного, поэтому не ясно, захотят ли они сохранить дружбу, когда пройдет увлечение. Напротив, у невлюбленных, которые 233a
и прежде были друзьями, то, что произошло и доставило радость, не только не умаляет дружбы, но и становится памятным залогом, обещанием большего.

Можно ожидать, что и сам ты станешь лучше, если послушаешься меня, а не влюбленного. Ведь влюбленный станет одобрять твои слова и поступки, даже если они не хороши, отчасти из опасения вызвать недовольство, а отчасти потому, что 233b
сам он, поддавшись страсти, не способен в этом разобраться.

Именно так заявляет о себе эрос: когда влюбленный несчастлив, эрос вынуждает его считать тягостным то, что не огорчает других, а когда счастлив, эрос заставляет его восхвалять даже то, что нельзя назвать удовольствием: поэтому тебе следует скорее пожалеть возлюбленных, чем завидовать им. А если ты уступишь мне, я буду с тобой общаться не ради сиюминутного удовольствия, но ради будущей пользы, как че- 233c
ловек, владеющий собой, а не поддавшийся страсти; я никогда не начну серьезной ссоры по пустякам, и даже по важному

поводу без горячности выражу лишь сдержанное неудовольствие, я прощу неумышленный проступок и постараюсь предостеречь от умышленных. Ведь именно это свидетельствует о постоянстве в дружбе. Если тебе пришло в голову, что без
233d влюбленности не может быть крепкой дружбы, тебе следует принять во внимание, что в таком случае мы не дорожили бы сыновьями, отцами и матерями и не смогли бы найти верных друзей, которые появились у нас не из подобного влечения, но благодаря поступкам иного рода.

Еще довод: если следует оказывать предпочтение тем, кто больше всего в этом нуждается, то и во всех других делах придется осчастливить не лучших, но самых нуждающихся: ведь именно их благодарность будет самой сильной, поскольку их избавили
233e от величайших бед. И еще, тогда и на свою пирушку правильно будет звать не друзей, а нищих попрошаек и желающих поесть за наш счет: эти уж точно и полюбят, и будут ходить по пятам, и начнут навещать, и больше всех радоваться, и усердно благодарить, и молить богов о нашем благоденствии. Но пожалуй, следует отдать предпочтение не тем, кто настойчиво просит, а тем,
234a кто лучше отблагодарит; и не тем, кто лишь влюблен, но тем, кто достоин этого; и не тем, кто насладится расцветом твоей юности, но тем, кто поделится с тобой своими благами, когда ты станешь старше; и не тем, кто, добившись своего, будет кичиться этим перед другими, но тем, кто сохранит скромное молчание; и не тем, кто всего себя посвятит тебе на короткий срок, но тем, кто на всю жизнь сохранит неизменную дружбу; и не тем, кто ищет повода
234b для ссоры, едва лишь угаснет страсть, но тем, кто проявит свое благородство, когда твоя красота увянет.

Помни о сказанном и прими во внимание то, что влюбленных друзья вразумляют, как если бы речь шла о чем-то дурном, а невлюбленных никто никогда из близких не упрекнул, что по этой причине они действуют себе во вред.

Пожалуй, ты спросишь меня теперь, призываю ли я тебя отдавать предпочтение каждому невлюбленному. Думаю, что и влюбленный не предложит тебе уступать всем влюбленным.
234c Ведь в этом случае получатель не сочтет это заслуживающим столь же великой благодарности, и тебе будет сложнее, если ты захочешь сохранить это в тайне от остальных.

А нужно сделать так, чтобы вреда не было никакого, а польза была взаимной.

Итак, я полагаю, что сказано достаточно. Но если ты желаешь большего, считая, что я что-то упустил, — спрашивай.

Первый перерыв между речами

Ф. Ну как тебе, Сократ, эта речь? Разве она не превосходна, особенно в том, как подобраны слова?

С. Она просто дивная, мой друг! Я потрясен, и ты тому виной, Федр: я наблюдал за тобой, и мне показалось, что чтение приводит тебя в восторг. Решив, что ты больше моего понимаешь в такого рода вещах, я последовал твоему примеру, а последовав ему, был охвачен вместе с тобой, божественная ты голова, вакхическим неистовством[8]. 234d

Ф. Да ладно тебе, ты шутишь?

С. Тебе кажется, будто я шучу и не принимаю это всерьез?

Ф. Именно так, Сократ. Лучше скажи мне честно, ради Зевса, покровителя дружбы: разве, по-твоему, кто-то другой из эллинов мог бы высказаться об этом предмете подробнее и значительнее? 234e

С. Как, неужели нам нужно похвалить эту речь и за то, что в ней сказано должное, а не только за то, что в ней отточено каждое слово и что она ясная и краткая? Если так, то я соглашусь, но лишь ради тебя, поскольку по своей ничтожности я ничего такого в ней не заметил. Мое внимание привлекла лишь риторическая сторона, а остальное, я полагаю, даже сам Лисий счел бы недостаточным. Ведь мне показалось, Федр, — если, конечно, ты не будешь спорить, — что он по два и по три раза повторяет одно и то же так, словно он не способен сказать многое о предмете, либо его это вообще не заботит. По-моему, он просто красуется, выставляя напоказ свое умение сказать одно и то же двумя разными способами, причем в обоих случаях блестяще. 235a

Ф. Сократ, ты совершенно не прав: именно этим, прежде всего, и выделяется его речь. Лисий не упустил ничего существенного в этом предмете, поэтому сказанное им уже никто не сможет ничем дополнить и обогатить. 235b

С. В этом я вряд ли смогу с тобой согласиться: даже если я уступлю тебе по дружбе, меня тут же изобличат древние мудрецы, мужи и жены, сказавшие и написавшие об этом.

---

8 Вакхический — относящийся к культу Вакха.

235c Ф. Это еще кто такие? И где ты слышал что-нибудь лучше?

С. Сразу не вспомню, но точно кое-что слышал: то ли у прекрасной Сапфо, то ли у мудрого Анакреонта, то ли у каких-то сочинителей. Почему я так говорю? Грудь моя полна, мой дивный друг, и я чувствую, что могу сказать другую речь, не хуже Лисия. Однако, сознавая свое невежество, я прекрасно понимаю, что ничего из этого сам я не придумал, следовательно, остается
235d предположить, что это наполнило меня через слух, как пустой сосуд, из чужих источников. А потом я по своей лености забыл, как и от кого об этом услышал.

Ф. Прекрасно сказано, мой достойнейший друг! От кого и как ты это услышал — не вспоминай, даже если я тебя об этом попрошу. Лишь сделай то, о чем говоришь: воздержавшись от повторения изложенного в свитке, обещай сказать от себя — лучше и не меньше, а я тебе взамен обещаю по примеру девяти архонтов воздвигнуть в Дельфах золотую статую в полный
235e рост, причем не только свою, но и твою.

С. Ты слишком добр, Федр, и ты действительно из чистого золота, если думаешь, что, по моему мнению, Лисий во всем ошибся и можно это сказать совершенно по-другому. Такое, думаю, не случается даже с самым бездарным сочинителем. Взять хотя бы предмет этой речи: ты думаешь, можно доказать, что следует отдать предпочтение скорее невлюбленному, не-
236a жели влюбленному, не похвалив разумность одного и не осудив безумие другого? Опустить эти необходимые доводы и привести какие-либо иные? Такого рода повторы, по-моему, допустимы и простительны сочинителю речей. В таких вещах следует хвалить не находчивость, а лишь порядок изложения. Если же приводятся с трудом найденные и не самые необходимые доводы, то помимо порядка изложения нужно похвалить и саму находку.

Ф. Согласен с тобой. Мне кажется, твои слова справедливы, поэтому отвечаю тебе тем же: разрешаю исходить из предпо-
236b ложения, что влюбленный, в отличие от невлюбленного, болен. Если же во всем прочем ты выскажешься обстоятельнее, приведя более важные доводы, то стоять твоей статуе с отделкой из чеканного золота по соседству с дарами Кипселидов в Олимпии.

С. Федр, я всего лишь хотел поддразнить тебя и задел твоего любимца, а ты воспринял это всерьез. Неужели ты думаешь,

что я и вправду попытаюсь превзойти его мудрость, сказав нечто иное и более изобретательное?

Ф. И здесь, мой друг, ты угодил в свою же западню. Ничего не поделаешь, придется тебе выступить так, как сможешь, 236c
чтобы нам не пришлось ломать комедию, препираясь между собой. И не заставляй меня повторять «Сократ! Либо я Сократа не знаю, и себя самого позабыл» или «хотел говорить, но притворялся»[9]. Имей в виду, отсюда мы не уйдем, пока ты не выскажешь, чем, по твоим словам, полна твоя грудь. Нас тут двое,
вокруг никого, я тебя посильнее и помоложе, и ты поэтому «постигай, что тебе говорю»[10]. Не доводи до принуждения, скажи все по доброй воле! 236d

С. Но дорогой Федр, я выставлю себя на посмешище рядом с уважаемым сочинителем, если стану, как неуч, без подготовки говорить на ту же самую тему.

Ф. Знаешь что, хватит передо мной рисоваться! Еще немного, и я скажу такое, что непременно развяжет тебе язык.

С. Тогда ни за что не говори!

Ф. Нет уж, как раз и скажу! И речь моя будет клятвой. Я клянусь тебе — и кем же поклясться? Кем из богов? Или вот, если
хочешь, этим платаном? — клянусь, что если ты, стоя перед 236e
ним, не произнесешь свою речь, то никогда больше никакой и ничьей речи я тебе не покажу и не расскажу о ней!

С. Вот негодник! Ловкий же ты нашел способ, чтобы заставить любителя речей тебе подчиниться!

Ф. К чему же все эти увертки?

С. Сдаюсь, ведь ты дал клятву. Как же я могу отказаться от такого угощения!

Ф. Тогда говори. 237a

С. Знаешь, как я поступлю?

Ф. Ты о чем?

С. Я буду говорить, прикрыв лицо плащом, чтобы побыстрее добраться до конца речи и не запнуться от стыда, если вдруг взгляну на тебя.

Ф. Ты, главное, говори, а там поступай, как знаешь!

---

9 Федр пародирует собственные слова Сократа, см. выше, 228a5, c1–2.

10 Цитата из Пиндара, упоминается также в «Меноне» 76d.

Первая речь Сократа

[Автор — влюбленный хитрец]

С. О Музы сладкоголосые, получившие свое имя то ли за красоту пения, то ли за музыкальность племени лигуров, «помогите мне»[11] приступить к истории, рассказать которую меня вынуждает этот достойнейший человек, чтобы его друг,
237b и прежде слывший мудрецом, предстал еще более мудрым.

Итак, жил-был мальчик, даже скорее юноша, очень красивый, и было у него много поклонников. Среди них был один хитрец, влюбленный не менее прочих, но уверивший юношу, будто не испытывает к нему любви. И вот однажды, добиваясь своего, он убеждал юношу в этом самом, что, мол, отдать предпочтение следует скорее невлюбленному, чем влюбленному. Говорил он так:

[Метод рассуждения]

В любом деле, мой мальчик, есть одно начало для всех,
237c кто собирается прийти к правильному решению: нужно знать, о чем именно принимается решение, в ином же случае не избежать ошибок. Но большинство людей не догадываются о том, что не понимают сути вещей. Полагая, будто она им уже известна, они не договариваются о ней в начале своего рассуждения, и это всегда заканчивается тем, что они не приходят к согласию ни с собой, ни с другими. Нам не следует повторять то, за что мы порицаем других. Поэтому, если нам предстоит рассуждение о том, чью дружбу следует предпочесть — влюбленного
237d или невлюбленного, — мы, договорившись об определении того, что такое эрос и на что он способен, с оглядкой и опорой на это, станем исследовать: пользу или вред он приносит.

[Определение эроса]

Всем ясно, что эрос — это некое влечение; но известно, что невлюбленные также испытывают влечение к красивым юношам. Так как же нам отличить влюбленного от невлюбленно-

---

[11] Предположительно стихотворная цитата.

го? Для этого нужно учесть, что в каждом из нас есть две идеи, управляющие нами и направляющие нас, и мы подчиняемся им, куда бы они ни вели. Одна идея — врожденное влечение к удовольствиям, другая — приобретенное мнение, устремленное к лучшему. Порой они в нас согласуются, порой — враждуют, и в этом случае верх одерживает то одна идея, то другая. 237e
Когда правит мнение, с помощью расчета ведущее к лучшему, его правление именуется «здравомыслием»; когда в нас властвует влечение, нерасчетливо тянущее к удовольствиям, его власть называется «необузданностью». 238a

У необузданности много других имен, ведь она многосложна и многообразна. Поэтому, когда какой-либо вид необузданности начинает преобладать, он становится прозвищем, в приобретении которого для человека нет ничего прекрасного и почетного. Например, чревоугодие — это чрезмерное увлечение едой, возобладавшее над пониманием блага и всеми остальными влечениями; оно дает тому, кто им страдает, соответствующее прозвище. Очевидно, как станут называть человека, которого поработило и направляет увлечение вином. Очевидно также и в других случаях, какие имена следует давать людям и влечениям, в зависимости от того, какое из них преобладает. Можно уже понять, ради чего все это было сказано, а сказанное в любом случае яснее несказанного: 238b

Безрассудное влечение к наслаждению красотой, возобладавшее над мнением, побуждающим к правильному выбору, мощно усиленное сродными влечениями к телесной красоте, победившее их своей властью, переняв имя от этой мощи, зовется эросом[12]. 238c

[Вдохновение Сократа]

Не кажется ли и тебе, дорогой Федр, что со мной творится нечто божественное?

Ф. Еще бы, Сократ! Против обыкновения тебя словно несет какой-то поток.

С. Тогда слушай меня в молчании. Это место, похоже, и вправду божественное, так что не удивляйся, если я буду го- 238d

---

[12] В оригинале игра слов: ῥώμη («мощь, сила»), ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα («мощно усиленное») и ἔρως («эрос, любовь»).

ворить вдохновенно, будто одержимый нимфами: моя речь и так уже похожа на дифирамб.

Ф. Истинная правда.

С. И ты этому причиной. Но позволь мне продолжить, может, и с наваждением еще удастся справиться, — это уже как богу угодно, а нам следует вновь обратиться к мальчику.

[Последствия выбора в пользу влюбленного]

Итак, мой милый, то, о чем мы должны принять решение, установлено и определено. Теперь, помня об этом, мы можем
238e обсудить остальное: какую пользу или вред естественно ожидать тому, кто отдаст свое предпочтение влюбленному или невлюбленному? Человек, охваченный влечением и порабощенный наслаждением, неизбежно попытается получить от своего возлюбленного наибольшее удовольствие. Но больному доставляет удовольствие все то, что ему не противоречит, а силь-
239a ное или равное ему ненавистно. Влюбленный добровольно никогда не допустит, чтобы возлюбленный стал сильнее или равным ему по силе, поэтому он непременно сделает его слабее и податливее: но слабее ученого неуч, слабее храбреца трус, слабее красноречивого косноязычный и слабее остроумного тугодум. Все эти и другие душевные слабости возлюбленного, как врожденные, так и приобретенные доставляют удовольствие влюбленному. И он даже поощряет их, лишь бы получить
239b мимолетное наслаждение. Влюбленный всегда ревнив. Он наносит немалый вред возлюбленному, когда препятствует ему во многих других видах общения, причем полезных, в наибольшей степени помогающих возмужанию. Но величайший вред он наносит, когда пресекает общение, развивающее ум.

Я имею в виду божественную философию, от которой влюбленный старается удержать своего возлюбленного подальше, опасаясь, что тот станет относиться к нему с пренебрежением. И во всех остальных делах устраивает так, чтобы возлюбленный оставался полным невеждой и по всякому поводу обращался к влюбленному, доставляя ему удовольствие, а себе величай-
239c ший вред. Следовательно, влюбленный не будет полезным наставником и другом в том, что касается рассудительности.

После этого надо поговорить о теле: каким оно будет и как за ним будет ухаживать тот, чьим господином станет человек,

непременно предпочитающий удовольствие благу. Станет понятно, что влюбленный выберет себе не дюжего молодца, а изнеженного юношу, выросшего не под лучами солнца, а в тени, незнакомого с мужским трудом и выступившим от напряжения потом, зато прекрасно знакомого с утонченной и женственной жизнью, украшающего себя нарядами и искусственными 239d
красками из-за недостатка естественной красоты и занимающегося всем прочим, что этому сопутствует (что ясно и так, и не заслуживает подробного описания). Поэтому прежде чем идти дальше, скажем самое главное: вид изнеженного юноши на поле боя и во время иных роковых событий будет придавать уверенность врагам и вызывать беспокойство у друзей и у самих влюбленных.

Итак, это ясно, и мы это опустим, и скажем теперь, какую 239e
пользу или вред приносят общение и опека влюбленного. Всем и в первую очередь самому влюбленному понятно, что больше всего он мечтает о том, чтобы возлюбленный лишился самого близкого, преданного и божественного достояния. Влюбленный был бы рад, если бы возлюбленный лишился отца и матери, друзей и близких, поскольку, по его мнению, все они только 240a
чинят препятствия и порицают сладостную связь. Того, кто располагает богатством или иными средствами, по мнению влюбленного, трудно завоевать и нелегко удержать. Поэтому он огорчится, если возлюбленный разбогатеет, и, напротив, будет рад его разорению. Кроме того, желая как можно дольше срывать сладкие плоды, влюбленный будет мечтать о том, чтобы юноша как можно дольше оставался безбрачным, бездетным и бездомным.

Есть, конечно, и другие неприятности, но к большинству 240b
из них боги примешали хотя бы кратковременное удовольствие. Взять, например, льстеца — это страшный зверь и великая напасть, — но все-таки природа добавила к общению с ним не лишенное тонкости удовольствие. Кто-то осудит и гетеру как нечто вредное, да и множество других такого рода людей и занятий, — и все-таки в обычной жизни они могут доставить немалое удовольствие. И только влюбленный, помимо того, что он вредит своему возлюбленному, невыносим и в повсе- 240c
дневной жизни. По старой пословице, ровесник рад ровеснику (поскольку, как мне кажется, равный возраст требует равных удовольствий, а сходство содействует дружбе). Но даже такое

общение пресыщает. А ведь для человека в любом деле мучительнее всего принуждение, но именно этим, помимо разницы лет, особенно отличается общение влюбленного с юношей.

Старший, общаясь с младшим, добровольно не покидает
240d его ни днем ни ночью, но, подстрекаемый жалом страсти, доставляющей ему все новые наслаждения всякий раз, когда он видит, слышит, касается или вообще испытывает какое-либо чувство, связанное с возлюбленным, он служит ему с удовольствием и усердием. Но какое утешение и какие удовольствия он может дать возлюбленному, который общается с ним все это время, чтобы тот не дошел до крайней степени раздражения, видя уже немолодое увядшее лицо, да и все остальное, о чем
240e даже на словах неприятно слышать, не то чтобы на деле иметь к этому отношение по необходимости? Я уже не говорю о неусыпном надзоре и крайней подозрительности по всякому поводу, о неуместных преувеличенных восхвалениях и таких же упреках, которые неприятно слышать, когда он трезв, а уж когда он пьян, с его несдержанной и грубой откровенностью, не только неприятно, но и постыдно.

Итак, пока он любит, он доставляет лишь вред и неприятности, а когда разлюбит, напрасно надеяться, что он выполнит свои многочисленные и отложенные на потом обещания, которые он сопровождал потоком клятв и просьб, чтобы заставить
241a и дальше терпеть это тягостное общение в ожидании будущей награды. Приходит срок расплаты, а влюбленный стал другим человеком; он нашел себе новых повелителей и вожатых: место эроса и мании заняли ум и здравомыслие. Это произошло в тайне от возлюбленного, который требует обещанной награды, напоминая сказанное и сделанное и разговаривая с ним, как с прежним. А бывший влюбленный, стыдясь, боится признать, что стал другим и не собирается выполнять клятвы и обещания, которые он давал при прежнем неразумном руко-
241b водстве. Теперь у него достаточно ума и здравомыслия, чтобы не поступать так же, как раньше, и не становиться подобным тому человеку, то есть себе прежнему.

Поэтому бывший влюбленный становится беглецом и отказывается от своих обязательств. Остракон упал другой стороной, став другим, влюбленный бросается в бегство, и теперь уже возлюбленный вынужден его преследовать, негодуя и проклиная. А ведь с самого начала он должен был знать, что нель-

зя выбирать влюбленного, который всегда безумен, скорее уж 241c
следует предпочесть невлюбленного, поскольку тот не теряет голову; в ином случае придется совершенно доверить себя человеку вероломному, злому, ревнивому, неприятному, такому, который наносит вред имуществу и телесному здоровью, а еще больший вред воспитанию души, дороже которой поистине нет и не может быть ничего у людей и богов. Итак, мой мальчик, все это следует учесть и понимать, что дружба влюбленного возникает подобно голоду — не из-за благожелательности, а ради насыщения:

Как волки любят ягнят, так и юношу любит влюбленный. 241d

Ну, вот и все, Федр, больше ты от меня уже ничего не услышишь, на этом моя речь завершается.

Второй перерыв между речами

Ф. Но я думал, ты еще только на середине речи и скажешь не меньше прежнего о том, что скорее следует предпочесть невлюбленного, и назовешь его достоинства. Почему же, Сократ, ты остановился?

С. Ты не заметил, счастливец, что я, все еще порицая, уже 241e
изъясняюсь эпическим слогом, а не дифирамбами? Если я теперь начну прославлять невлюбленного, что же, по-твоему, мне придется делать? Разве не знаешь, что я буду совершенно одержим нимфами, которым ты меня нарочно отдал? Говоря коротко, недостаткам, которые мы порицали у одного, противоположны достоинства, свойственные другому. К чему здесь длинная речь? Про обоих сказано достаточно. Ну а если так, то пусть мой миф получит по заслугам; я же перейду реку и уда- 242a
люсь, пока ты не принудил меня к чему-то большему.

Ф. Сократ, не уходи, подожди, по крайней мере, пока не спадет жара. Разве ты не видишь, что уже почти полдень, прозванный недвижимым? Давай подождем и обсудим сказанное, а пойдем чуть позже, когда станет прохладнее.

С. Федр, какой ты все-таки божественный, просто чудесный человек, когда дело касается речей. Думаю, если сосчитать все речи, появившиеся за время твоей жизни, то окажется, 242b
что никто не способствовал их появлению больше, чем ты, — за исключением Симмия Фиванского, — всех остальных ты намного превзошел. Ты либо рассказывал их сам, либо каким-то

образом вынуждал других это сделать. Вот и сейчас ты, кажется, станешь причиной того, что я произнесу речь.

Ф. Ну, это еще не объявление войны. Но о чем ты и что за речь?

[Демоний Сократа]

С. Только я собрался, дорогой друг, перейти реку, как мне явился демоний, — обычное знамение, которое мне является,
242c каждый раз удерживая от чего-то, что я намереваюсь сделать, — и тут же мне почудился голос, запрещавший уходить, пока я не совершу искупительное очищение, поскольку я допустил оплошность в отношении божественного. Вообще-то я мантик[13], пусть и не очень усердный: как нерадивый ученик, я довольствуюсь тем, чего мне самому хватает. И я теперь ясно понимаю свою оплошность. Ведь душа, друг мой, — тоже нечто мантическое: кое-что смущало меня еще во время произне-
242d сения речи. Я боялся, по слову Ивика, «богов оскорбив, почет у людей снискать...».

Теперь я вижу свою оплошность.

Ф. О чем ты все-таки говоришь?

С. Ужасную, Федр, ужасную речь ты и сам предложил, и меня заставил сказать.

Ф. Почему?!

С. Глупую, а в чем-то и нечестивую. Какая речь может быть ужаснее?

Ф. Никакая, если, конечно, ты прав.

С. Вот как? Разве ты не считаешь, что Эрот — сын Афродиты, а значит, и некий бог?

Ф. Да, так говорят.

[«Палинодия» Стесихора]

С. Но об этом не говорилось ни в речи Лисия, ни в той, ко-
242e торую за тебя произнесли мои уста, заколдованные тобой. Если Эрот, как он и есть, — бог или нечто божественное, то не может быть он ничем дурным. Но только что прозвучали две речи, в которых утверждалось обратное; значит, они обе погрешили в этом против Эрота. Сюда нужно добавить изысканное просто-

[13] То есть тот, кто занимается мантикой, прорицатель.

душие, с которым они, ни сказав ничего здравого или истинного, хвалились, будто что-то собой представляют, словно желали получить одобрение, обманув каких-нибудь ничтожных людишек. Итак, мой друг, мне необходимо очиститься. Для тех, кто погрешил против мифического сказания, есть древнее очищение, — Гомеру оно было неведомо, зато о нем прекрасно знал Стесихор. Ведь, когда из-за навета на Елену у него пропало зрение, он, в отличие от Гомера, догадался, в чем причина его несчастья, и немедленно сочинил: 243a

Неистинной та речь была,
Не восходила на корабль ты благопалубный,
Не прибывала в крепость ты троянскую, — 243b

и, едва он закончил эту так называемую палинодию[14], как тут же прозрел. Я поступлю мудрее этих поэтов хотя бы вот в чем: прежде чем со мной случится беда из-за навета на Эрота, я постараюсь преподнести ему свою палинодию, причем теперь я сделаю это уже с непокрытой головой, а не как раньше, когда я прятался от стыда.

Ф. Ничего более приятного для меня ты не мог бы сказать, Сократ!

С. Но ведь ты понимаешь теперь, уважаемый Федр, насколько бесстыдными были те две речи: и моя, и прочитанная по свитку. Если кто-нибудь благородный и кроткий, влюбленный в другого не менее благородного и кроткого, или сам прежде имевший поклонника, услышит наши слова, что якобы по ничтожному поводу влюбленные затевают великую вражду, становятся ревнивцами и недоброжелателями для своих возлюбленных, то, как ты думаешь, разве такой человек не решит, что он слышит речи людей, выросших среди неотесанных моряков, никогда не видавших свободной страсти? И уж конечно, он никогда не согласится с тем, за что мы порицали Эрота. 243c 243d

Ф. Пожалуй, так, Сократ, клянусь Зевсом.

С. Поэтому, испытывая стыд перед таким человеком и страх перед самим Эротом, я хочу смыть соленую молву чистым словом. Да и Лисию я советую, не теряя времени, сочинить речь

---

14 Палинодия — букв. «возвратная песнь», песнь, которую возвращают в уплату долга.

о том, что по сходным причинам следует предпочесть влюбленного невлюбленному.

Ф. Поверь, что будет, как ты просишь. Если ты произнесешь
243e похвалу влюбленному, я заставлю Лисия непременно сочинить речь о том же самом.

С. Уж в этом я тебе доверяю, пока ты верен себе.

Ф. Тогда говори смело!

С. Где же тот мальчик, к которому я обращался? Ведь нужно, чтобы он услышал и эту речь, а то ведь не услышав ее, он может отдать предпочтение невлюбленному.

Ф. Он тут, совсем неподалеку, и явится, как только позовешь.

Вторая речь («палинодия») Сократа

244a С. Итак, прекрасный юноша, ты, пожалуйста, учти, что прежняя речь принадлежала Федру, сыну Пифокла, мирринусийца, а эта, которую я собираюсь произнести теперь, принадлежит Стесихору, сыну Эвфема, гимерейца. Она такова.

[Четыре вида божественной мании]

Неистинной та речь была, согласно которой нужно отдать предпочтение невлюбленному перед влюбленным лишь потому, что первый мыслит здраво, а второй охвачен манией. Это было бы верно, если бы мания была безоговорочным злом. Однако именно благодаря мании мы обретаем величайшие блага, при условии, что ее даруют нам боги.

244b В состоянии мании дельфийская прорицательница и додонские жрицы сделали много прекрасного людям и городам Эллады, а будучи в здравом уме, они совершили немногое, если вообще что-нибудь. Мы повторили бы общеизвестное, если бы стали рассказывать о Сивилле и всех остальных, кто с помощью внушенного богами пророчества, многое многим предсказав, наставили на правильный путь в грядущем. Но вот что надо принять к сведению: древние, устанавливая имена, не считали манию (μανία) чем-то постыдным или заслуживающим
244c порицания, иначе они не выбрали бы это имя для того, чтобы назвать «маническим» (μανική) прекраснейшее из искусств, которое позволяет нам судить о будущем. Древние дали ему

такое название, поскольку считали, что мания, дарованная
богом, прекрасна; однако нынешние люди, невежественные
в прекрасном, вставили «т» и называют это искусство «манти-
ческим» (μαντική). Ведь то же самое касается изучения буду-
щего, проводимого в здравом уме с помощью птиц и других
знамений: древние назвали его «ойоноистика» (οἰονοϊστική),
поскольку предсказатели, опираясь на рассудок, снабжали
мышление (οἴησις) смыслом (νόος) и сведениями (ἱστορία).
А нынешние называют его «ойонистика» (οἰωνιστική), украсив 244d
долгим «о». Так вот, насколько мантика[15] более совершенна
и почитаема по имени и на деле, чем ойонистика[16], настолько,
по свидетельству древних, мания прекраснее здравомыслия,
ведь одно — порождение бога, а другое — людей.

Далее, когда величайшие болезни и беды обрушивались
на некоторые семьи, в древности прогневавшие богов, избав-
ление приносила пророческая мания, снисходившая на из-
бранных: она вела к спасению в молитвах и в почитании богов; 244e
благодаря чему охваченный ею праведный безумец, пройдя
ритуалы очищения и посвящения в таинства, делался неуяз-
вимым в настоящем и будущем, освободившись от всех несча- 245a
стий.

Существует и третий род одержимости и мании, источником которого являются Музы: он увлекает чуткую и чистую душу, пробуждает ее, вдохновляет на песни и другие поэтические сочинения и, прославляя бесчисленные подвиги предков, наставляет тем самым потомков. Если же к вратам поэзии придет тот, кому чуждо мусическое безумие, уверенный, будто одной искусности достаточно, чтобы стать поэтом, его усилия окажутся тщетными и творение здравомыслящего померкнет перед творениями безумцев.

Вот сколько и даже еще больше прекрасных плодов да- 245b
руемой богами мании я могу привести в пример. Этого нам
не нужно бояться, и пусть не пугает нас никакая речь, призы-
вающая отдать предпочтение здравомыслящему, а не охвачен-
ному порывом другу. Для успеха этой речи придется доказать,
что не на пользу влюбленному и возлюбленному боги внушают
эрос. Мы докажем противоположное: на величайшее счастье
боги даруют такую манию. Этому доказательству не поверят 245c

---

15 Мантика — мантическое искусство, боговдохновенное прорицание.

16 Ойонистика — гадание по птицам и знамениям.

искусники, но поверят люди мудрые. Итак, сначала нужно выяснить правду о природе души, божественной и человеческой, рассмотрев, что с ней происходит и что она совершает. Начало доказательства следующее.

[Бессмертие души]

Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно. То, что движет иным и движимо иным, прекращая движение, прекращает жить. Лишь движущее само себя, не переставая быть собой, никогда не прекращает движение, будучи источником и началом движения для всего движущегося.
245d Само же начало не имеет начала. Всякое возникающее непременно возникает из начала, но само начало ни из чего не возникает: ибо если бы оно возникло из какого-либо начала, оно уже не было бы началом. Поскольку оно не возникло, то неизбежно, что оно и неуничтожимо. Ибо, если начало погибнет, само оно никогда не возродится из чего-то другого, как и ничто иное из него уже не возникнет, раз все возникает из начала. Следовательно, то, что само себя движет, и есть начало движения. Оно не может ни погибнуть, ни возникнуть, иначе вся все-
245e ленная и всякое возникновение, замерев, остановятся, и никогда не будет источника движения для нового возникновения. Теперь, доказав, что движущее само себя бессмертно, можно смело назвать именно это сущностью и определением души. Ибо ни одно из тел, приводимых в движение извне, не имеет души, но всякое тело, приводимое в движение изнутри, одушевлено, поскольку такова природа души; и если верно, что
246a душа есть то, что само себя движет, отсюда неизбежно следует, что душа не рождается и не умирает.

[Идея души: образ крылатых коней и возничего]

О бессмертии души сказано достаточно, об идее души следует говорить таким образом: какова она — здесь требуется рассказ совершенно божественный и долгий, а чему она подобна — человеческий и краткий; поэтому так и будем говорить. Уподобим душу соединенной силе крылатых коней и крылатого возничего. У богов все кони и возничие — достой-
246b нейшие, из достойнейших родов, а у остальных — смешанного

происхождения. У нас же, людей, во-первых, есть руководитель, управляющий упряжкой, а во-вторых, — кони; один — конь прекрасный и достойный, происходящий из такого же рода, другой — полная ему противоположность, из противоположного по достоинству рода. Отсюда неизбежно следует, что управлять нами — дело хлопотное и трудное.

[Смертное и бессмертное]

Теперь попытаемся объяснить, в каком смысле живое существо называется смертным и бессмертным. Всякая душа, странствуя по всей Вселенной и принимая разные обличья, заботится обо всем, что не имеет души. Будучи совершенной
и окрыленной, она парит в небе и правит всем миром, но, по- 246c
теряв крылья, она носится, пока не наткнется на что-то твердое. Поселившись в нем, она тем самым обретает земное тело, которое благодаря ее силе как бы само себя движет. Всё вместе — душу и прикрепленное к ней тело — называют «живым существом» и дополнительным именем — «смертное». «Бессмертное» же получает свое имя не в силу какого-то рассуждения, но потому что мы, не видев и не постигнув в достаточной
мере бога, воображаем себе бессмертным некое живое суще- 246d
ство, имеющее душу и тело, сросшиеся навеки. Однако лучше это оставить на усмотрение бога, а нам следует уяснить причину утраты крыльев и почему они отпадают от души. Причина, видимо, следующая.

[Крылатая сила]

От природы крыло способно нести вверх тяжелое, вознося его туда, где обитает род богов, и из всего, что связано с телом, эта способность более всего приобщилась к божественному. Божест-
венное — это прекрасное, мудрое, благое и все прочее, чем пита- 246e
ется и благодаря чему возрастает окрыленность души, слабеющая и гибнущая от противоположного — постыдного и дурного...

...И вот Зевс, великий небесный вождь, движется впереди, правя крылатой упряжкой, упорядочивая все и заботясь обо
всем; за ним следует войско богов и демонов[17], разделенное 247a
на одиннадцать отрядов. В доме богов остается лишь Гестия,

[17] Демоны — младший род богов.

остальные из числа двенадцати верховных богов[18] возглавляют свои отряды согласно чину, который каждому из них назначен. Внутри неба есть множество блаженных зрелищ и путей, по которым движется счастливый род богов. Боги заняты каждый своим делом, и тот, кто пожелает и сможет, следует за ними, поскольку божественному сонму чужда зависть. Когда боги отправляются на праздничный пир, они устремляются по круто-
247b му подъему к самой вершине поднебесного свода. Колесницы богов, сохраняя равновесие, хорошо управляемы и легко преодолевают путь. Остальные колесницы движутся с трудом, поскольку причастный злу конь тянет вниз всей своей тяжестью, досаждая возничему, если тот не сумел его хорошо воспитать. Именно здесь на долю души выпадают мучения и самые тяжкие испытания.

[Сверхнебесное место]

Души, называемые бессмертными, достигнув вершины,
247c выходят наружу, становясь на небесном хребте; они занимают свои места, и небосвод несет их по кругу, а они созерцают то, что находится за пределами неба.

Это сверхнебесное место по достоинству не прославил еще ни один из здешних поэтов, да и никогда не прославит. А оно таково — ведь, говоря об истине, нужно осмелиться сказать истину: место это занимает истинно сущая сущность, открывающаяся лишь кормчему души, уму, — бесцветная, безвидная,
247d бесплотная, с ней связан род истинного знания. Поскольку мышление бога (да и вообще всякой души, если она заботится о том, чтобы усвоить необходимое) питается умом и беспримесным знанием, то душа радуется, увидев наконец бытие; созерцая истинное, она питается и блаженствует, пока небесный свод переносит ее по кругу на прежнее место. В кругообращении она рассматривает саму справедливость, здравомыслие, знание (однако не то знание, которому пристало возникно-
247e вение, не знание изменчивое, содержащееся в том изменчивом, что ныне называется у нас сущим, но истинное знание, содержащееся в том, что есть истинно сущее). И точно так же насмотревшись и напитавшись остальным истинно сущим, погрузившись назад, внутрь неба, она приходит домой. По ее воз-

---

[18] Двенадцать верховных богов — Олимпийские боги.

вращении возничий ставит коней к яслям, задает им амброзии, а после поит их нектаром.

[Борьба душ]

Такова жизнь богов; что касается прочих душ, то одна из них 248a
наилучшим образом последовала за богом и уподобилась ему, подняв голову возничего во внешнюю область, и перемещалась вместе с богами при вращении небесного свода, пусть даже ее беспокоили кони, из-за чего душа с трудом созерцала сущее; а другая душа, из-за того, что кони не слушались, то поднималась, то опускалась, и одно увидела, а другое — нет. Все остальные души рвутся следом вверх, но, не имея на это сил, совершают круговращение, не поднявшись во внешнюю область;
они топчут и давят друг друга, пытаясь вырваться вперед. Тут 248b
уже начинается смятение, борьба, выступает пот ожесточения. Из-за неумелости возничих многие получают увечья и ломают крылья. И все эти души, претерпев великие страдания, возвращаются ни с чем, не удостоившись зрелища бытия, и после этого обходятся мнимой пищей. Они усердствуют, чтобы увидеть, где находится равнина истины: тамошний луг — пастбище для
лучшей части души, а природа крыла, возносящего душу вверх, 248c
так и питается.

[Закон воплощения душ]

Закон Адрастеи таков:

если душа, став попутчицей бога, увидит что-либо истинное, она будет благополучна до следующего кругооборота, а если она способна делать это всегда, то будет невредимой вечно;

но если она, отстав, не увидит истинного и, вследствие какого-то несчастного случая наполнившись забвением и злом, отяжелеет, а отяжелев, потеряет крылья и упадет на землю,
то по закону в своем первом рождении такая душа не может 248d
вселяться в природу какого-либо зверя.

Та душа, что видела больше всего, вселяется в плод будущего философа, поклонника красоты, Муз и Эрота,

та, что на втором месте, — в плод царя законолюбивого или в плод воина и правителя,

та, что на третьем, — в плод политика, хозяина или стяжателя,

та, что на четвертом, — в плод человека, заботящегося о теле, — атлета или врачевателя;

248e та, что на пятом, обретет жизнь прорицателя или посвященного в таинства;

той, что на шестом, подойдет поэт и всякий, занимающийся подражанием,

той, что на седьмом, — ремесленник или крестьянин,

той, что на восьмом, — софист или демагог,

той, что на девятом, — тиран[19].

В любом случае тот, кто прожил жизнь справедливо, удостоится лучшей доли, а проживший несправедливо — худшей.

Десять тысяч лет не возвращаются души туда, откуда
249a они явились, ведь до этого срока они не смогут окрылиться, за исключением души того, кто философствует без обмана, или того, кто сочетал влюбленность в юношу с любовью к мудрости. Эти души, трижды выбрав себе такую жизнь, после третьего тысячелетнего срока на трехтысячный год окрыляются и уходят. Остальные души по окончании первой жизни подлежат суду; после суда одни из них отбывают наказание в подземном узилище, а другие возносятся Дикой в некоторое место на небе
249b и проводят там время сообразно тому, как жили в человеческом облике. На тысячный год и те и другие, получив жребий и выбрав вторую жизнь, удостаиваются существования, какого каждая душа себе пожелает. Тогда-то и случается так, что человеческая душа получает жизнь зверя либо, наоборот, человек, ставший зверем, вновь возвращается к человеческой жизни. Однако душе, никогда не видавшей той истины, не приобрести облик человека. Ведь человек должен понимать говоримое в общем смысле, которое, возникая из множества чувственных
249c ощущений, сводится воедино в суждении; а это и есть припоминание того, что увидела наша душа, последовав за богом, презрев то, что мы сейчас называем бытием, и возвысившись до истинно сущего. Поэтому по справедливости лишь мышление философа обретает крылья. Ведь насколько это возможно, его память постоянно возвращается к тем вещам, благодаря

---

[19] Обычное для Платона радикальное противопоставление философа и тирана, численным выражением чего служит число 9. В «Государстве» (587e) сказано, что царь-философ счастливее тирана в 9×9×9 = 729 раз.

близости к которым бог есть божественное. Только человек, правильно пользующийся подобными воспоминаниями, всегда посвященный в совершенные таинства, становится поистине совершенным; но, поскольку он отказался от людских забот
и приблизился к божественному, обычные люди считают его 249d
безумцем и пытаются вразумить, а его божественный порыв недоступен их пониманию.

[Влюбленность как воспоминание о красоте]

К этому и ведет вся речь о четвертой мании, из-за которой возникает обвинение в безумии, когда, видя здешнюю красоту, человек вспоминает о красоте истинной, окрыляется и, вновь обретая крылатую силу, стремится взлететь, но не может и все посматривает вверх, словно птица, пренебрегая тем, что нахо-
дится под ногами. Эта мания — лучшее из всех видов божест- 249e
венной одержимости, и по самым лучшим причинам возникает она как у того, кто обладает ею, так и у того, кто приобщается к ней. Причастный к этой мании, страстно увлеченный прекрасным, называется влюбленным. Как сказано, каждая человеческая душа изначально видела сущее, иначе она не могла бы
вселиться в такого рода живое существо; однако вспоминать 250a
тамошнее на основании здешнего не для каждой души легко: некоторые души и видели-то тамошнее очень краткое время, другим крайне не повезло после того, как они попали сюда: под чужим влиянием они обратились к несправедливости, позабыв о виденных прежде священных вещах. Лишь исключительные души сохранили достаточно воспоминаний. Стоит таким увидеть нечто подобное тамошнему, они изумляются и теряют самообладание. Однако их состояние им непонятно, поскольку
их ощущение оказывается недостаточно ясным, ведь в здешних 250b
подобиях нет ни малейшего отблеска справедливости, здравомыслия и всего остального, чем душа дорожит; поэтому весьма немногие, обращаясь к подобиям при помощи несовершенных органов, видят сам прообраз изображенного. Во всем ее блеске красоту можно было увидеть, когда мы вместе со счастливым сонмом богов — кто в свите Зевса, кто следуя за иными богами — созерцали восхитительные зрелища, приобщившись к таинству, которое по праву называется самым блаженным
среди всех; мы восторгались им, сами будучи еще цельными 250c

и неуязвимыми для последующих страданий; столь же цельными, простыми, безмятежными, счастливыми были явления, открытые нам при посвящении в чистом сиянии, — чистыми были и мы, не заточенные еще в гробницу, называемую ныне нашим телом, которое мы носим повсюду за собой, привязанные к нему как улитка к своей раковине.

Все это было сказано в угоду памяти, ведь тоска по тому, что было тогда, заставила нас сейчас говорить слишком долго.
250d Итак, красота, как мы сказали, сияла очень ярко. Попав сюда, мы воспринимаем ее сияние самым ясным образом через самое ясное из наших чувств. Самое же острое из телесных ощущений — зрение. Но зрению недоступно разумение, ведь разумение вызвало бы невероятную страсть к себе, если бы, войдя в зрение, оно создало столь же ясный образ самого себя, — то же относится и к остальным вещам, заслуживающим любви.
250e Лишь одной красоте выпала участь быть яснее и притягательнее всего. Человек, давно не видевший этих таинств или испорченный, не спешит возвращаться отсюда к самой красоте, видя здешнюю красоту, сходную с тамошней лишь по имени. Поэтому он разглядывает ее без благоговения и, предаваясь наслаждению, будто четвероногое животное стремится обладать ею и оплодотворять. И даже, погрязнув в разнузданности,
251a он не боится и не стыдится гоняться за противоестественным наслаждением. Но когда человек, недавно посвященный в таинства и созерцавший многое из тогдашнего, видит богоподобное лицо, превосходно выражающее красоту, или иной телесный образ, то сначала его охватывает трепет, им овладевает ужас, подобный тогдашнему, затем он начинает почитать своего возлюбленного, словно бога; он стал бы приносить ему жертвы, как изваянию божества, если бы не боялся прослыть безнадежным безумцем.

И лишь он взглянет на возлюбленного, его знобит как в ли-
251b хорадке, бросает в пот, в необъяснимый жар; он пылает, впитав глазами истечение красоты, благодаря которому укрепляется природа крыла; из-за жара размягчается засохшая ткань вокруг отростка крыла, издавна мешавшая его развитию; благодаря притоку питания стержни перьев набухают и устремляются в рост от корня по всей душе; ведь каждая душа некогда была
251c пернатой. И вот душа вся в смятении и рвется наружу. Когда у младенца прорезываются зубы, его мучит зуд и раздражение

в деснах, то же самое испытывает душа, начав окрыляться: она в смятении и страдает от раздражения и зуда из-за роста крыльев. Когда она видит красоту юноши и впитывает ее истечение (отсюда название «влечение»), она, пылая и укрепляясь, избавляется от боли и радуется. Но когда она в разлуке и жаждет, 251d
то устья проходов, направляющих рост пера, засыхают и препятствуют росту оперения. Напитанные влечением отростки перьев бьются внутри и трепещут, пытаясь каждый по-своему пробиться наружу. Душа, вся исколотая изнутри, раздражается и страдает, но стоит ей вспомнить о прекрасном, как она радуется. Пока одно смешано с другим, из-за странности своего состояния она терзается от безысходности и впадает в исступление, не способная спать по ночам, а днем — пребывать 251e
в бездействии. Охваченная желанием, она мчится туда, где надеется встретить прекрасный образ. Увидев его, она наполняется влечением и высвобождает прежде стесненное; она дышит свободно, избавляясь от уколов и мучений, и наслаждается самым сладким из всех удовольствий, которые здесь ей доступны. И уж конечно, по своей воле она не уйдет, все от- 252a
вергнет ради прекрасного, позабудет и мать, и братьев, и всех друзей, и не расстроится из-за потери имущества, брошенного на произвол судьбы. Она пренебрежет всеми обычаями и правилами благопристойности, которыми некогда себя украшала. Она готова быть рабой и проводить ночи где придется, лишь бы стать ближе к источнику ее томления, ведь она не просто почитает красавца, но понимает, что лишь он способен облегчить ее величайшие страдания.

Это состояние, о прекрасный юноша, к которому обраще- 252b
на моя речь, — люди именуют эросом. А услышав, как оно называется у богов, ты, вероятно, по молодости лет улыбнешься. Помнится, в малоизвестных песнях гомеридов есть двустишие об Эроте. Вторая строчка в нем дерзкая и не слишком складная. Вот что там поется:

Смертные люди его называют крылатым Эротом,
Боги — Птэротом, расти вынуждающим крылья[20].

Этому можно верить, а можно не верить, но именно такова 252c
причина состояния влюбленных.

---

[20] Птэрот — искусственное слово, образованное из сочетания слов «птерон» (крыло) и «Эрот».

[Виды любви. Уподобление богу]

Каждый спутник Зевса, охваченный эросом, способен с большей уверенностью нести бремя того, кого именуют пернатым. Когда почитатели Ареса, повсюду сопровождавшие своего бога, пойманы Эротом и думают, будто возлюбленный обошелся с ними в чем-то несправедливо, они готовы пролить
252d кровь и принести в жертву и себя, и своих любимых. Так и с другими богами: в чьем сонме была душа, того человек и почитает, тому он посильно подражает, пока душа в своем первом рождении еще не испорчена. В согласии с этим он общается и обращается как с возлюбленным, так и с остальными людьми. Каждый, избрав среди красавцев возлюбленного себе по нра-
252e ву, украшает и прославляет его словно изваяние бога, предназначенное для почитания и священнодействия. Спутники Зевса ищут возлюбленного с Зевсовой душой и смотрят, насколько ему свойственно по природе быть философом и вождем, а когда, найдя его, влюбляются, то делают все, чтобы он стал таким. Если раньше они такого не делали, то, столкнувшись с этим впервые, они обучаются, где только могут, либо сами находят
253a ответ. Стремясь в самих себе отыскать природу своего бога, они в этом преуспевают, поскольку вынуждены пристально в этого бога всматриваться. Прикоснувшись к богу воспоминанием, они вдохновенно перенимают его нравы и занятия, насколько приобщиться к богу возможно для человека. Причиной этого они считают своего возлюбленного, проникаясь к нему еще большей любовью. Они черпают свою одержимость от Зевса, подобно вакханкам, и орошают ею душу возлюбленного, делая
253b его как можно более подобным своему богу.

Спутники Геры ищут в своем возлюбленном царственную душу; отыскав, они во всем ведут себя с ним точно так же. Спутники Аполлона и любых богов, следуя за своим богом, стремятся отыскать своего по природе юношу, и когда они его находят, то они и сами, подражая божественному, и юношу убеждая и настраивая, по мере сил ведут его к обычаю и к идее своего бога. Свободные от зависти и низменной неприязни к возлюбленному, они стремятся привести его к совершенному по-
253c добию с самими собой и с почитаемым богом. Итак, рвение и посвященность в таинства подлинных влюбленных, если, конечно, они осуществляют свои намерения так, как я говорю,

прекрасны и благодатны для возлюбленного, чьей дружбы добился безумствующий от любви друг. Завоевывают же избранника следующим образом.

[Завоевание избранника]

В начале этого мифа мы разделили душу на три части, две из которых уподобили коням, а третью — возничему; пусть 253d
и теперь это сравнение сохранится. Мы сказали, что один конь хорош, а другой — нет; но в чем достоинство хорошего и негодность дурного, не объяснили, а теперь об этом следует рассказать. Итак, первый конь красив, статен, ладно сложен и высоко несет шею; нос у него с горбинкой, сам он бел и черноок, честолюбив, но не забывает стыд и меру, поборник заслуженной славы, никогда не знал кнута, повинуясь оклику или слову. Второй — сгорбленный и грузный, плохо сложенный, 253e
шея у него толстая и короткая, морда плоская, сам он вороной, а глаза серые, кровь горячая, он норовистый и кичливый, уши его заросли шерстью, поэтому он ничего не слышит и насилу повинуется кнуту и стрекалу. Когда возничий видит любовный образ, чувство воспламеняет ему всю душу, и его начинают терзать жала возбуждения и желания, то послушный конь, по обыкновению, стыдится насилия и подавляет свой порыв броситься 254a
к возлюбленному; другой же конь, не внимая ни кнуту, ни стрекалу, взвивается и рвется вперед. Он мешает первому коню и возничему, тянет их к возлюбленному, заставляя вспомнить о любовных утехах. Те отказываются с негодованием, ведь им 254b
предлагается нечто ужасное и противозаконное; но, поскольку зло не знает границ, они в итоге нехотя уступают, подчинившись приказу. Они приближаются к возлюбленному и смотрят на его сияющее лицо. Едва взглянув на него, возничий увлекается воспоминаниями к самой красоте и вновь видит, как она восседает на священном престоле рядом со здравомыслием. Увидев это, он, исполненный страха, стыдится и отступает. Ему приходится рвануть на себя вожжи с такой силой, что кони приседают, при- 254c
чем первый конь подчиняется по своей воле, а второй, своенравный, крайне неохотно. Отступив, первый конь, пристыженный и потрясенный, орошает всю душу своим потом, а второй, оправившись от боли, причиненной уздой и падением, едва переведя дух, яростно обрушивается с бранью на возничего

и первого коня, якобы нарушивших строй и уговор по трусости
254d и малодушию; он требует вернуться назад, но они противятся, и тогда он с трудом уступает, взяв с них обещание наверстать все в будущем. Когда приходит время, он напоминает об этом, а те делают вид, что забыли. Тогда он тянет с силой и ржанием, заставляя подступиться к возлюбленному с прежними речами, и стоит им оказаться рядом, он, выгнувшись, задрав хвост и закусив удила, тащит их вперед, потеряв всякий стыд.
254e Возничий, с еще большей горечью переживая прежнее состояние и резко осаживая назад, с еще большей силой тянет узду норовистого коня, раздирая в кровь его злоречивый язык и челюсти, и причиняет ему боль, прижимая его голени и бедра к земле.

Так повторяется до тех пор, пока дурной конь не отучится от бесчинств и не будет смиренно повиноваться возничему, а если увидит красивого юношу, то замрет от страха. Так и получается, что душа влюбленного следует за возлюбленным
255a со смущением и трепетом. Не притворный, но истинный влюбленный окружает своего возлюбленного всяческим почитанием как равного богу, да и сам возлюбленный по природе друг своему почитателю. Пусть даже в прошлом его ввели в заблуждение сверстники или кто-то еще, утверждая, что сближаться с влюбленным постыдно, и он из-за этого пренебрегал им. Теперь же, спустя время, и возраст, и сама судьба побуждают
255b возлюбленного к этому общению. Ведь не было никогда такого закона, чтобы дурной дурному был другом, а достойный достойному — нет. Когда возлюбленный подпустит к себе влюбленного и лучше узнает его образ мысли и общения, благосклонность влюбленного станет для него явной, и он, прозрев, будет потрясен тем, что дружба всех прочих друзей и близких не более чем тень той дружбы, на которую способен его боговдохновенный друг. Если влюбленный настойчив и ищет прикосновения к возлюбленному в гимнасии или по иному поводу, то отсюда берет свое начало поток, который Зевс, влюбившийся
255c в Ганимеда, назвал влечением. Оно полноводно вливается во влюбленного, отчасти проникая в него, отчасти переливаясь и выходя наружу. Подобно порыву ветра или звуку, отражающемуся от твердой поверхности и возвращающемуся к своему источнику, поток красоты возвращается к прекрасному юноше через его глаза, то есть так, как он обычно входит в душу, делая

ее крылатой. Он питает проходы перьев и дает начало их росту, 255d
после чего уже душа возлюбленного наполняется любовью. Он уже любит, правда, еще не знает что. Он не понимает своего состояния и не умеет его выразить. Словно человек, которому передалась глазная болезнь, он не может назвать причину происходящего. Отражаясь во влюбленном, как в зеркале, он — тайна для самого себя. Теперь, когда влюбленный рядом, он тоже освобождает юношу от страданий, а когда его нет, возлюбленный точно так же томится, как томятся по нему, и чувствует ответную любовь как отражение любви. Он зовет к себе 255e
влюбленного, думая, что охвачен чувством дружбы, а не любви. Подобно влюбленному, хотя и в меньшей степени, он хочет видеть, касаться, целовать, быть рядом. Естественно, что вскоре он делает и все прочее.

Стоит им возлечь рядом, как необузданный конь влюбленного знает, что сказать возничему: он требует небольшой награды за великие труды. Необузданный конь возлюбленно- 256a
го не знает, что сказать, поэтому возлюбленный в смятении и даже недоумении обнимает и целует влюбленного, как бы отвечая на его чрезмерную благожелательность. И когда они лягут вместе, возлюбленный не может отказать влюбленному в наслаждении, если тот попросит. Но первый конь и возничий будут противиться этому, стыдя и увещевая.

[Триумф философского эроса]

Если верх одерживает лучшая часть души, ведущая к правильному образу жизни и философии, влюбленные проводят здешнюю жизнь в счастливом согласии; они преодолевают себя и соблюдают меру, подчинив себе то, что вселяет в души 256b
зло, и дав свободу тому, что внушает добродетель. Закончив земную жизнь, они, окрылившись и обретя легкость, празднуют победу в одном из трех поистине Олимпийских состязаний, а большего блага не способны принести человеку ни здравомыслие смертных, ни божественное безумие. Но если они удовольствуются не философским, а более грубым, хотя и често- 256c
любивым образом жизни, их необузданные кони, застав души врасплох во время опьянения или праздности и сведя их вместе, выберут и сделают то, что большинство считает величайшим счастьем. Поступив так однажды, они и впредь будут так

поступать, впрочем нечасто, поскольку не все части души согласны с этим. Они также связаны дружбой, хотя и в меньшей
256d степени, чем первые, и проводят время вместе, пока не угаснет страсть, и даже после ее ухода, считая, что принесли и приняли величайшие клятвы верности, которые нельзя нарушить и перейти к вражде. Завершив земную жизнь, их души покидают тело бескрылыми, но стремясь окрылиться, поэтому они тоже удостоятся немалой награды за свое любовное безумие: ведь по закону не положено спускаться во мрак подземного пути тем, кто уже вступил на поднебесную стезю. Поэтому, прожив
256e светлую жизнь, они вдвоем отправятся наслаждаться своим счастьем, а, когда придет срок, благодаря эросу они одновременно обретут крылья.

Вот какие великие и божественные дары принесет тебе дружба влюбленного, мой мальчик. Отношения с невлюбленным, разбавленные здравомыслием смертных и погруженные в подсчеты мелких житейских выгод, насаждают в душе несво-
257a боду, которую большинство почитает за добродетель, и все это ведет к тому, что неразумная душа девять тысяч лет будет скитаться вокруг земли и под землей.

[Заключительная молитва]

О любезный Эрот, вот тебе дар и воздаяние: самая прекрасная и лучшая палинодия, какая только нам по силам, к тому же ради Федра поневоле изложенная слишком поэтическим слогом. Поэтому старое ты прости, а в благодарность за новое, о милостивый и благосклонный бог, не отнимай у меня в гневе и не губи того эротического искусства, которым сам же и одарил, но благослови меня впредь стать еще более привлекатель-
257b ным для красивых юношей. Ну а если наша с Федром беседа показалась тебе поначалу нескладной, вини в этом Лисия, отца первой речи. Ты избавь его в будущем от подобных сочинений, обратив к философии по примеру его брата, Полемарха, уже чуткого к ней, чтобы и Федр, поклонник Лисия, отбросив последние сомнения, от души посвятил свою жизнь Эроту и философским речам!

Финал диалога

[Неуместность письменной речи]

Ф. Молюсь вместе с тобой, Сократ, о том, чтобы это случилось, если так для нас будет лучше. Что касается твоей речи, 257c
то я давно уже пребываю в изумлении от того, насколько прекраснее она у тебя получилась по сравнению с прежней! Боюсь, Лисий мне покажется грубым, даже если вознамерится ответить на нее другой речью. К тому же недавно один политик бранил его как раз за это и, бранясь, все время называл его логографом[21]. Скорее всего, теперь, спасая свою честь, Лисий воздержится у нас от сочинительства.

С. Ты, юноша, говоришь смешные вещи и совсем не знаешь своего друга, если думаешь, что он боится нападок. Ты, навер- 257d
ное, уверен, что бранивший его политик говорил все это ему в упрек?

Ф. Мне так показалось, Сократ. Впрочем, ты ведь и сам знаешь, что самые влиятельные и уважаемые в городе люди стыдятся записывать речи и оставлять после себя письменные сочинения, опасаясь прослыть в памяти потомков софистами.

С. Федр, ты не заметил, что «сладостная излучина» получила свое название от большой излучины Нила[22]. А помимо 257e
излучины ты не заметил, что как раз самые надменные политики особенно любят сочинять речи и сохранять записи. Именно политики, сочинив речь, настолько любят тех, кто их хвалит, что всякий раз дополнительно указывают в первых строках имя своего восхвалителя.

Ф. О чем ты говоришь? Не понимаю.

С. Не понимаешь, что в начале сочинения политик указыва- 258a
ет имя своего восхвалителя?

Ф. Как это?

---

21 Логограф — наемный сочинитель письменных речей для политических и судебных целей, «спичрайтер». Логография — сочинение письменных речей.

22 «Сладостная излучина» — метафорическое название локтевой впадины. Нил — река в Египте; большая излучина Нила была трудным и неприятным участком путешествия. Суть реплики Сократа, вероятно, в том, что смысл слов иногда противоположен их буквальному значению.

С. Он провозглашает: «одобрено советом» или «одобрено народом», а то и обоими сразу, и прибавляет: «по предложению такого-то» — здесь сочинитель упоминает самого себя с немалой гордостью и тщеславием. После чего он продолжает свою речь, показывая своим восхвалителям свою мудрость и создавая порой весьма объемное сочинение. Или тебе оно представляется чем-то другим, а не сочиненной письменной речью?

258b Ф. Нет, конечно.

С. Если запись утверждается, ее создатель покидает театр счастливым, но если ее стирают, — так что ее создатель оказывается больше не причастным к письменному сочинительству, а его речь недостойна записи, — то и он, и его сторонники огорчаются[23].

Ф. Еще как!

С. Уж конечно, не от презрения к этому занятию, но от восхищения им.

Ф. Весьма сильного.

С. Если ритор или царь окажется настолько умел, что, при-
258c бегнув к дару Ликурга, Солона или Дария, он останется в полисе бессмертным сочинителем речей, разве он не сочтет себя богоравным еще при жизни? Разве потомки не скажут о нем того же, взирая на записи его сочинений?

Ф. Еще бы.

С. Так неужели ты полагаешь, что кто-либо из них, даже невзлюбив Лисия, порицает его за написание речей?

Ф. Судя по тому, что ты говоришь, — едва ли, ведь в таком случае этот человек должен порицать собственное намерение.

258d С. Итак, всякому понятно, что в самой по себе записи речей еще нет ничего постыдного.

Ф. Тогда в чем же?

С. Вот что, на мой взгляд, постыдно: произнести или написать не прекрасную, но постыдную и дурную речь.

Ф. Это ясно.

[Первая формулировка ведущего вопроса (Ф1): как сочинить прекрасную письменную речь?]

С. Итак, каким же образом сочиняют письменные речи — прекрасные или дурные? Не нужно ли нам, Федр, спросить

---

23 «Театр» — собрание граждан, «создатель записи» — буквально: «поэт». Записи проектов, не получивших одобрения, стирали, чтобы заново использовать основу для письма.

об этом Лисия или кого-нибудь из тех, кто сочинял в прошлом или станет сочинять в будущем, будь то политическое сочинение или частное, положенное на стихотворный размер, как у поэта, либо лишенное размера, как у обычного человека?

Ф. Ты спрашиваешь, не нужно ли? А чего же еще ради, так 258e
сказать, живет человек, как не ради такого рода удовольствий? Ведь не ради же тех удовольствий, которые невозможны без предшествующих страданий, а это относится почти ко всем телесным удовольствиям, из-за чего их по праву называют рабскими.

[Миф о цикадах]

С. Итак, досуг у нас есть. А над нашими головами, по своему
обыкновению, в самый зной поют цикады, и кажется, что они, 259a
беседуя между собой, посматривают на нас. Если они увидят, что мы не беседуем, но, подобно большинству людей, дремлем в полдень или по праздности ума зачарованы их пением, они справедливо посмеются над нами, приняв нас за рабов, которые вторглись в их убежище, как овцы, собираясь в полдень поспать у источника. Но если они увидят, что мы беседуем, не поддаваясь их чарам, будто проплывая мимо сладкоголосых
Сирен, они в восхищении одарят нас тем, что боги доверили им 259b
передать людям.

Ф. Что же у них есть? Ничего об этом не слышал.

С. Не пристало человеку, любящему Муз, не знать об этом! Говорят, что цикады были людьми из того поколения, что жило еще до Муз. Когда родились Музы и появилось пение, неко-
торых из людей охватило такое наслаждение, что, пренебре- 259c
гая едой и питьем, они все время проводили за пением и в самозабвении умирали. От них впоследствии пошел род цикад, которых Музы одарили следующим даром: цикады не нуждаются в пище. Не притронувшись к еде и питью, они сразу же начинают петь и продолжают петь до самой смерти, после чего, вернувшись к Музам, они рассказывают, какую именно Музу почитает каждый из людей. Терпсихоре будут угодны
те, что почтили ее хороводами, а Эрато — любовной поэзией, 259d
и остальным Музам точно так же угодны будут их почитатели. Самой старшей, Каллиопе, и ее спутнице Урании — среди всех Муз эти две наиболее чутки к небесному, а также к речам бо-

жественным и человеческим, и поэтому они обладают самыми прекрасными голосами — цикады рассказывают о тех, кто посвящает время философии и почитает их искусство. Вот сколько причин для того, чтобы беседовать, а не дремать в полдень!

Ф. Тогда давай поговорим.

[Вторая формулировка ведущего вопроса (Ф2): как сочинить прекрасную речь?]

259e С. Итак, нам следует рассмотреть, что мы и хотели ранее: как произнести и написать прекрасную речь или ее противоположность?

Ф. Ясно.

[Истина и правдоподобие]

С. Но прежде чем будут произнесены речи хорошо и прекрасно, рассудок оратора разве не должен знать истину того, о чем говорится?

260a Ф. Вот что я слышал об этом, дорогой Сократ: будущему ритору нужно изучать не истинно справедливое, но лишь то, что кажется справедливым большинству, которое будет судить об этом, а также — не истинно благое или прекрасное, но лишь то, что кажется таковым. Ведь именно из этого рождается убеждение, а не из истины.

С. «Не презренное слово»[24], Федр, то, что сказано мудрецами, поэтому всегда нужно смотреть, вдруг они говорят нечто стоящее. Вот и сказанным теперь не следует пренебрегать.

Ф. Ты прав.

С. Давай рассмотрим это следующим образом.

Ф. Как именно?

260b С. Предположим, я убеждаю тебя купить коня, чтобы сражаться с врагом, при этом никто из нас не знает, что такое конь, но я все-таки знаю про тебя, Федр, что ты считаешь конем домашнее животное с большими ушами...

Ф. Это было бы смешно, Сократ.

С. Не совсем еще: но вот если бы я всерьез тебя убеждал, сочинив похвальное слово ослу, называя его конем и утверждая, что его потомство крайне необходимо как в домашнем хозяйст-

---

[24] Слова Нестора из «Илиады» Гомера (II 361).

ве, так и на войне, что оно годится для верхового боя, способно нести сбрую и полезно во многих других случаях... 260c

Ф. Вот это было бы совсем смешно.

С. Но разве не лучше смешное, но дружеское, чем ужасное и враждебное?

Ф. Конечно.

С. Итак, если обученный риторике человек, не ведая хорошего и дурного, начнет убеждать в чем-либо своих сограждан, таких же невежд, причем хвалить он станет не «тень осла»[25], называя его конем, а назовет дурное хорошим и, вызнав мнение толпы, убедит ее совершить дурное вместо хорошего, то какие, по-твоему, плоды соберет риторика с того, что посеяла? 260d

Ф. Не очень-то достойные.

С. Но не слишком ли грубо, любезный, мы нападаем на искусство речей? Оно, пожалуй, ответит нам: «Что за вздор вы несете, удивительные люди? Я ведь не заставляю никого, кто не знает истину, учиться говорить. Напротив, если совет мой уместен, сначала нужно познать истину и лишь затем приступать к моим занятиям. Но вот что я торжественно заявляю: без меня у знающего истину не будет никакого средства для искусного убеждения».

Ф. Разве это не справедливые слова? 260e

[Искусство ли риторика?]

С. Соглашусь, но только если выдвинутые против него доводы засвидетельствуют, что оно искусство. Ведь мне слышится приближение кое-каких речей, свидетельствующих, что оно лжет, вовсе не являясь искусством, но всего лишь неискусным занятием; а подлинного искусства говорить, по слову лаконца, нет — и не будет никогда без истины[26].

Ф. Нам нужны эти речи, Сократ, поэтому веди их сюда и ис- 261a
пытай, что и как они говорят.

С. Явитесь же перед нами, благородные питомцы, и убедите Федра, отца прекрасных детей, что, не преуспев в философии, он никогда ни о чем не сможет успешно высказаться. Ну а Федр пусть держит ответ.

---

[25] «Тень осла» — поговорка, имеется в виду нечто ничтожное, не заслуживающее внимания.

[26] «По слову лаконца» — лаконично, кратко.

Ф. Спрашивайте.

С. Разве риторическое искусство не есть в целом умение вести душу, осуществляемое посредством речей, не только в суде и в других общественных собраниях, но и в частной жизни?
261b Одно и то же, как в малом, так и в великом, оно ничуть не более ценится, при правильном применении, в серьезных делах, чем в ничтожных. Или ты слышал что-то другое?

Ф. Честно сказать, не совсем это: говорят, что посредством искусства в основном произносятся и сочиняются речи, предназначенные для судебных разбирательств, а также для выступлений перед народом, — о большем я и не слышал.

С. Выходит, ты знаешь только о наставлениях в красноречии, сочиненных в Илионе на досуге Нестором и Одиссеем. А о Паламедовых тебе неизвестно?[27]

261c Ф. Да я и о Несторовых-то не слышал, клянусь Зевсом, если только ты не изображаешь Нестором Горгия, а Одиссеем Фрасимаха или Феодора.

С. Может быть, но оставим их в покое. Лучше скажи, чем заняты в суде соперничающие стороны? Разве они не противоречат друг другу? Или назвать это по-другому?

Ф. Именно так.

С. Противоречат в том, что справедливо и что несправедливо?

Ф. Да.

С. Значит, тот, кто пользуется искусством, одно и то же дело одним и тем же людям может выставить на свое усмотрение то справедливым, а то и несправедливым?

Ф. Конечно!

261d С. А в случае выступления перед народом одно и то же дело может представить гражданам то хорошим, а то и наоборот?

Ф. Так.

С. Но разве мы не знаем, что Элейский Паламед[28] рассуждает с таким искусством, что одно и то же кажется слушателям подобным и неподобным, единым и многим, покоящимся и подвижным?

Ф. Еще бы не знать.

---

27 Нестор, Одиссей, Паламед — участники Троянской войны, отличавшиеся красноречием.

28 Зенон Элейский.

С. Значит, искусство противоречия используется не только на суде и для выступления перед народом, но, видимо, это 261e
единое искусство — если это, конечно, искусство — для любых речей, и с его помощью можно уподобить все что угодно всему что угодно или вывести на чистую воду другого, если он скрытно производит уподобления.

Ф. К чему ты это говоришь?

С. «Ищущим я хочу объяснить это так»[29]. Обман удается лучше, когда между вещами большое различие или когда — малое?

Ф. Когда малое. 262a

С. Поэтому, если совершать не большие, но малые переходы, тебе сложнее будет понять, что ты пришел к противоположному выводу?

Ф. Как же иначе?

С. Выходит, что тому, кто хочет обмануть другого, но не хочет сам обмануться, нужно в точности различать подобие и неподобие сущего.

Ф. Да, это необходимо.

С. Но разве он сможет, ни в чем не зная истины, распознать в остальных вещах слабое или сильное подобие тому, что ему неизвестно?

Ф. Это невозможно. 262b

С. Итак, ясно, что ошибочное мнение о сущем, то есть заблуждение, вкрадывается незаметно из-за уподоблений.

Ф. Да, именно так оно и возникает.

С. Но можно ли без знания того, что есть каждое сущее, искусно совершать малые переходы посредством уподоблений, всякий раз уводя рассуждение от некоторого сущего к его противоположности? И — в свою очередь — можно ли избежать такого обмана?

Ф. Ни в коем случае.

С. Следовательно, мой друг, тот, кто не знает истины и охо- 262c
тится за мнениями, выставляет искусство речей смешным и неискусным.

Ф. Похоже на то.

---

29 Предположительно стихотворная цитата.

[Критика речи Лисия]

С. Хочешь посмотреть, что именно в речи Лисия, принесенной тобой, и в произнесенных нами речах можно назвать искусным и неискусным?

Ф. Больше всего на свете, а то мы сейчас говорим отвлеченно, без надежных примеров.

С. Но, видно, по какой-то случайности были произнесены
262d две речи с примерами того, как знающий истину, играя словами, способен влиять на слушателей. Я виню в этом, Федр, местных богов, или, может быть, провозвестники Муз, поющие над нашими головами, вдохнули в нас этот дар: ведь я, конечно, не причастен ни к какому искусству красноречия.

Ф. Пусть будет так, как скажешь, ты только объясни свои слова.

С. Прочти мне, пожалуйста, начало речи Лисия.

262e Ф. «Тебе известно о моих делах, и то, что, по моим расчетам, их успешное завершение принесет нам обоим пользу, — ты тоже слышал. Полагаю, ты не должен лишать меня того, о чем я тебя прошу, только потому, что я в тебя не влюблен. Влюбленные раскаиваются в своих благодеяниях...»

С. Довольно. Стоит, наверное, сказать, в чем его промах и что он делает неискусно, не так ли?

263a Ф. Именно так.

С. Разве не ясно каждому следующее: в одних случаях мнения у нас совпадают, а в других — расходятся?

Ф. Кажется, я понимаю, о чем ты, но говори яснее.

С. Когда скажут «железо» или «серебро», разве все мы не думаем об одном и том же?

Ф. Несомненно.

С. А когда скажут «справедливость» или «благо»? Разве каждый не понимает под этим что-то свое, поэтому мы начинаем спорить друг с другом и даже сами с собой?

Ф. Еще бы!

263b С. Значит, в одном мы единодушны, а в другом — нет.

Ф. Именно так.

С. В каком из этих случаев нам проще обмануться и в каком из них риторика обладает большей властью?

Ф. Конечно, там, где мы можем заблуждаться.

С. Итак, желающему заняться риторическим искусством требуется прежде всего провести последовательное различе-

ние и определить характер каждого из двух видов: того вида, где большинство неизбежно заблуждается, и того вида, где этого не происходит.

Ф. Уловивший это, Сократ, познал бы нечто прекрасное! 263c

С. Затем, я думаю, ему требуется в каждом случае не оставить без внимания, но тщательно различить, к какому роду относится то, о чем он собирается говорить.

Ф. Разумеется.

С. Ну а что сказать об эросе? Относится ли он к вещам спорным или нет?

Ф. Конечно, к спорным, иначе тебе не удалось бы сказать о нем то, что ты говорил: сначала, что эрос — несчастье для возлюбленного и влюбленного, а затем, что он — величайшее благо.

С. Прекрасные слова, но скажи вот еще что (сам-то я не при- 263d
помню, поскольку был охвачен восторгом): дал ли я в начале речи определение эроса?

Ф. Еще бы, клянусь Зевсом, причем весьма удивительное!

С. Насколько же нимфы, дочери Ахелоя, и Пан, сын Гермеса, судя по твоим словам, оказались искуснее в сочинении речей, чем Лисий, сын Кефала. Но, может быть, я неправ, и Лисий в начале своей эротической речи также заставил нас принять,
что эрос есть некоторое сущее, какое ему было угодно, и, вы- 263e
строив все в согласии с этим, завершил последующую речь? Не прочесть ли нам еще раз ее начало?

Ф. Как угодно... но того, что ищешь, ты там не найдешь.

С. Читай, хочу услышать это от него самого.

Ф. «Тебе известно о моих делах, и то, что, по моим расчетам, их успешное завершение принесет нам обоим пользу, —
ты тоже слышал. Полагаю, ты не должен лишать меня того, 264a
о чем я тебя прошу, только потому, что я в тебя не влюблен. Влюбленные раскаиваются в своих благодеяниях, едва увлечение пройдет...»

С. Да уж совсем не то, что мы ожидаем: он хочет плыть по речи ни с начала, а с конца, лежа на спине и против течения, — и поэтому начинает с того, чем влюбленный закончил бы уже свою речь к возлюбленному. Или я ошибаюсь, Федр, «светлая ты голова»[30]?

---

30 Аллюзия на строку из Гомера (ср.: Илиада, VIII 281: «Тевкр, удалая глава!»; пер. Н. И. Гнедича).

264b Ф. Действительно, то, что он здесь говорит, Сократ, уместно в завершении речи.

С. А как со всем остальным? Разве не кажется, что речь набросана как попало? Или есть какая-то нужда в том, что сказанное далее, как и все прочее в его речи, занимает то место, которое ему отведено? Мне даже показалось, что сочинитель отважно излагает первое, что ему взбредет в голову, но это оттого, что я ничего не знаю. А тебе известна ли какая-то сочинительская предопределенность, согласно которой он выстроил свою речь в такой последовательности?

Ф. Ты слишком добр ко мне, если считаешь, что мне по си-
264c лам столь тщательно исследовать его сочинение.

С. Но вот что, по-моему, ты можешь сказать: всякая речь должна быть составлена как живое существо, у которого есть собственное тело, не лишенное ни головы, ни ног, поэтому в письменном сочинении должны быть середина и края, согласующиеся между собой и с целым.

Ф. Как же иначе?

С. Тогда посмотри, такова ли речь твоего приятеля или нет, и ты увидишь, что она ничем не отличается от надписи, по слухам запечатленной на могиле Мидаса Фригийского.

264d Ф. Что за надпись и что с ней не так?

С. Надпись такая:

Здесь на гробнице Мидаса покоюсь я, медная дева,
Воды покуда струятся, деревья растут высоко,
Буду всегда возлежать я на горестной этой могиле,
Всем возвещая прохожим, что Мидас покоится тут.

264e Думаю, тебе очевидно, что все равно, какие строки читать сначала, первые или последние.

Ф. Сократ! Ты насмехаешься над нашей речью.

[Разбор двух речей Сократа]

С. Тогда, чтобы тебя не расстраивать, мы оставим ее в покое, — хотя в ней есть множество примеров, на которые полезно обратить внимание, но подражать им не стоит, — и перейдем к другим речам. Желающие изучать красноречие должны были кое-что в них заметить.

265a Ф. О чем ты говоришь?

С. Они были противоположны друг другу: в одной говорилось, что нужно отдавать предпочтение влюбленному, в другой — что невлюбленному.

Ф. И весьма напористо!

С. Я надеялся, что ты скажешь правду: «Неистово!» Ведь я этого и добивался. Мы согласились, что эрос — это своего рода мания. Разве не так?

Ф. Именно так.

С. А мания бывает двух видов: одна появляется из-за людских болезней, а другая — благодаря божественному отклонению от обыденных закономерностей.

Ф. Именно. 265b

С. Божественную манию, происходящую от четырех богов, мы разделили на четыре части, указав, что мантическое вдохновение происходит от Аполлона, связанное с таинствами — от Диониса, поэтическое — от Муз, а четвертый вид, названный нами лучшим, — от Афродиты и Эрота. Изобразив, насколько возможно, состояние влюбленности, мы, пожалуй, даже коснулись истины, но нас могло и занести в сторону. Поэтому, присоединив сюда не совсем уж невероятное рассуждение, мы позабавились, прославляя в мифе, но соразмерно и благочинно, 265c
нашего с тобой, Федр, повелителя Эрота, воспитателя прекрасных юношей.

Ф. Да и послушать это было весьма приятно.

С. Тогда давай определим вот что: как от порицания речь перешла к восхвалению?

Ф. Что ты имеешь в виду?

[Диалектика]

С. По сути почти все это было детской забавой, но в том, что по счастливому случаю было сказано, есть два вида, мощью ко- 265d
торых было бы небесполезно овладеть посредством искусства.

Ф. Какие два вида?

С. Окинув собирающим взглядом многообразно рассеянное, свести его к единому виду, чтобы, определив каждое, прояснить предмет наставления, каким бы он ни был. Как ранее в речи об Эроте: неважно, хорошо ли, плохо ли было определено, что это такое, но благодаря этому речь получилась ясной и согласующейся с собой.

Ф. А другим видом ты что называешь, Сократ?

265e С. Напротив[31], умение рассекать на виды, согласно естест-
венным членениям, стараясь не повредить отдельные части,
как порой получается у грубого мясника. Так, например, в обеих
только что прозвучавших речах безрассудству был дан единый
266a вид. Но как в едином теле есть две одноименные части, одна
из которых зовется левой, а другая правой, так и состояние бе-
зумия обе речи сначала сочли единым видом, существующим
в нас от природы, но затем одна из речей последовательно рас-
секала его левую половину и не прекращала рассечений до тех
пор, пока не обнаружила в них так называемый «левый» эрос
и не подвергла его справедливому осуждению, а другая, про-
ведя нас в одноименную правую половину мании, обнаружила
266b там божественный эрос, а предъявив его, прославила как при-
чину наших величайших благ.

Ф. Ты говоришь сущую правду.

С. Я и сам, Федр, влюблен в эти разделения и соединения,
это помогает мне лучше говорить и мыслить; и когда кого-то
другого я считаю способным видеть естественные единства
и множества, за таким устремляюсь «по пятам как за богом»[32].
266c Я до сих пор называю подобных людей диалектиками, хотя
лишь богу известно, правильно ли это название.

[Успехи традиционной риторики]

Ну а ты скажи, как нужно их назвать, если поучиться у тебя с Лисием. Не то ли это самое «искусство речей», овладев которым Фрасимах и все прочие стали мудрыми в слове, да и других людей такими же делают, если те захотят подносить им дары, как царям?

Ф. Да, это мужи царственные, но им неведомо то, о чем ты спрашиваешь. Впрочем, тот вид искусства ты, по-моему, верно назвал диалектическим, а вот риторический, похоже, от нас все еще ускользает.

266d С. Что ты говоришь? Может ли быть нечто прекрасное,
не причастное к диалектике, но также приобретаемое с по-
мощью искусства? Если оно существует, нам с тобой ни в коем

---

31 «Напротив», «назад» (τὸ πάλιν), ср. «палинодия».

32 Измененная цитата из Гомера, ср.: Одиссея, II 406; III 30; V 193; VII 38; Илиада, XXII 157.

случае нельзя им пренебречь; следует сказать, что это за оставшаяся часть риторического искусства.

Ф. Конечно, Сократ, и весьма обширная! По крайней мере, если судить по тому, чем заполнены руководства по искусству речей.

С. Кстати, прекрасно, что ты напомнил. Думается, первым, в начале речи, должно идти вступление (προοίμιον) — ведь именно это ты называешь «тонкостями искусства», не так ли?

Ф. Да, так. 266e

С. Вторым — изложение (διήγησις) и свидетельства (μαρτυρίαι), третьим — доказательства (τεκμήρια), четвертым — правдоподобные доводы (εἰκότα); а, кроме того, помнится, тот византийский муж, виднейший Дедал речей[33], упоминал еще подтверждение (πίστωσις) и дополнительное подтверждение (ἐπιπίστωσις).

Ф. Ты говоришь о славном Феодоре?

С. О ком же еще! Сверх того, при обвинении и защите следует 267a
выступить с опровержением (ἔλεγχος) и дополнительным опровержением (ἐπεξέλεγχος). А теперь не выдвинуть ли нам на всеобщее обозрение прекраснейшего Эвена с Пароса? Именно он первый изобрел побочное объяснение (ὑποδήλωσις) и косвенные похвалы (παρέπαινος), и, по слухам, свои косвенные порицания (παράψογος) он делает в стихах ради лучшего запоминания, — какой мудрец! Тисия с Горгием мы не станем трогать, ведь, по их мнению, правдоподобное следует ценить выше истинного. Они заставили силой своего слова малое казаться
великим, а великое — малым, новое — древним, а обратное 267b
тому — новым, и открыли способ говорить по любому поводу то кратко, то бесконечно. Впрочем, Продик, однажды услышав от меня об этом, рассмеялся и поведал, что лишь ему открылось, каких речей требует подлинное искусство: не длинных и не коротких, но — в меру!

Ф. О Продик! Ученее и не скажешь!

С. Ну а Гиппия мы не забыли? По-моему, этот элейский гость с ним бы согласился[34].

Ф. Почему нет?

С. А что мы скажем о Поле, о его мусейоне речей? Об ис- 267c
пользовании повторов (διπλασιολογία), изречений (γνωμολογία)

---

[33] Феодор из Византия.

[34] То есть Гиппий Элейский согласился бы с Продиком.

и образов (εἰκονολογία)? Или о мусейоне слов, подаренных ему Ликимнием ради достижения прекрасноречия (εὐέπεια)?

Ф. Однако, Сократ, разве у Протагора не было ничего подобного?

С. У него, юноша, было правильноречие (ὀρθοέπεια), как и много чего еще, не менее восхитительного. А вот в искусстве жалостливых речей, произносимых по старости и по бедности, на мой взгляд, несравненна мощь Халкедонца[35]. Этому мужу
267d под силу сперва разъярить толпу, а затем усмирить разъяренных своими «чарами» (как он говорит); кроме того, он всех превосходит в клевете и в защите от клеветы.

По поводу завершения речи, похоже, все согласны между собой, хотя некоторые называют его кратким повтором (ἐπάνοδος), а другие иначе.

Ф. Ты говоришь, что в конце слушателям напоминают самое важное из сказанного?

С. Именно. И если ты можешь еще что-нибудь добавить об искусстве речей...

Ф. Разве только мелочи, не достойные упоминания.

[Сила риторического искусства]

268a С. Давай опустим эти мелочи, но взглянем при ярком свете на перечисленное раньше: имеет ли оно силу искусства и какую?

Ф. Весьма великую силу, Сократ, особенно в народных собраниях.

С. Конечно, имеет. Но взгляни-ка, чудесный мой, не покажется ли и тебе вслед за мной, что основа этой ткани разошлась.

Ф. Сначала поясни.

С. Скажи мне, если кто-нибудь, придя к твоему приятелю Эриксимаху или к его отцу Акумену, заявил бы: «У меня есть врачебное средство, благодаря которому, стоит мне захотеть,
268b человека охватит жар или озноб; если мне покажется нужным, я смогу вызвать у него рвоту или понос и все остальное в таком роде. Зная это, я считаю себя врачом и способен сделать врачом каждого, кому передам знание этого». Что, по-твоему, они бы ему ответили?

---

[35] Халкедонец — упоминавшийся выше Фрасимах.

Ф. Что еще они могли бы ответить, как не спросить, известно ли ему, кому и когда все это следует предписывать и в какой мере.

С. А если бы он ответил: «Понятия не имею, но утверждаю, что мой ученик сможет самостоятельно делать то, о чем спрашиваешь»? 268c

Ф. Думаю, они сказали бы тогда, что этот человек безумен: он считает себя врачом, совершенно не разбираясь во врачебном искусстве, почерпнув свои знания из свитка, а то и вообще случайно найдя какие-то снадобья.

С. А если бы кто-нибудь, придя к Софоклу или Еврипиду, заявил, что умеет сочинять чрезвычайно длинные речи по ничтожному поводу и совсем немногословные — по великому, а также может, на свое усмотрение, сделать их жалостливыми или, наоборот, пугающими, угрожающими и так далее, — 268d
и считает, что, обучая этому, он преподает искусство сочинения трагедий?

Ф. По-моему, Сократ, они посмеялись бы над всяким, кто считает, будто трагедия — нечто иное, нежели подобающее сочетание всего этого, связанное между собой в отдельных частях и в целом.

С. Едва ли они стали бы браниться, я думаю, скорее они поступили бы, как сведущий в музыке человек, который, встретив мнимого знатока гармонии, считающего себя таковым из-за умения извлекать на струне самый высокий и самый низкий тон[36], не станет отвечать грубостью: «Ты лишился ума, ничто- 268e
жество!» — Но в силу своего хорошего воспитания любезно объяснит: «Милый мой, все это, конечно, необходимо знать стремящемуся приобщиться к гармонии, однако это не исключает того, что человек, подобный тебе, ничего не смыслит в музыке: ведь ты разбираешься не в гармонии, но лишь в том, что нужно изучить еще до знакомства с нею».

Ф. Совершенно верно.

С. Поэтому и Софокл объяснил бы хвастуну, что это лишь 269a
предварительные сведения, но не само искусство сочинения трагедий, как и Акумен ответил бы, что это лишь начатки знаний о врачевании, но не само врачебное искусство.

Ф. Очевидно.

---

[36] То есть делать самые элементарные вещи: как пишет схолиаст (Гермий, 242.3–4), для этого достаточно натянуть или ослабить струну.

С. Ну а если бы «медоречивый Адраст» или даже Перикл услышали об изысканных приемах, перечисленных ранее, — о всех этих немногословиях (βραχυλογίαι), об использовании образов (εἰκονολογίαι) и об остальном, что, как мы сказали,
269b нужно рассмотреть при ярком свете, — как ты думаешь, неужели они, подобно нам, сказали бы по невоспитанности какую-нибудь грубость создателям этих сочинений и учителям, выдающим все это за риторическое искусство? Или же, будучи мудрее нашего, они бы нас не одобрили, сказав так: «Федр и Сократ, жалости, а не гнева заслуживают те, кто, не владея знанием диалектики, не способны определить, что такое риторика, и потому, обладая лишь необходимыми предварительными
269c ными сведениями, думают, будто открыли уже само риторическое искусство, и, в частности, обучая других, полагают, будто дают полноценное риторическое образование. Ведь, по их мнению, совсем нетрудно говорить убедительно по каждому поводу и составлять целое, так что ученики должны сами достигнуть этого в своих речах».

[Подлинная риторика]

Ф. Похоже, Сократ, именно таково искусство, которое эти мужи преподают и описывают в качестве риторического.
269d По мне, так ты сказал правду; но как и откуда можно добыть искусство подлинного оратора, способного убеждать?

С. Федр, возможность стать в этом деле безупречным состязателем, вероятно, а то и необходимо, такая же, как и везде: если от природы у тебя есть способности к риторике, ты станешь прославленным ритором, прибавив к ним знание и упражнение. А сколько упустишь из этого, настолько и не достигнешь безупречности. Что касается риторического искусства, то, мне кажется, его путь ведет совсем в иную сторону, чем Лисий и Фрасимах.

Ф. Но куда же?

269e С. Похоже, достойнейший, вполне заслуженно Перикл достиг наибольшего совершенства в риторике.

Ф. Почему же?

270a С. Все великие искусства нуждаются в словоохотливости и в возвышенных размышлениях о природе, ведь, похоже, отсюда проистекают высокий полет мысли и безупречность ис-

полнения. Именно это Перикл приобрел в дополнение к врожденным способностям, когда повстречался с Анаксагором, отличавшимся в такого рода занятиях. Наполнившись возвышенными размышлениями и дойдя до природы ума и рассудка, — о чем Анаксагор как раз и сочинил свое длинное рассуждение, — Перикл извлек отсюда необходимую пользу для искусства речей.

[Риторика и врачебное искусство]

Ф. Что ты имеешь в виду?

С. У врачебного искусства тот же подход, что и у риторического. 270b

Ф. Как это?

С. В обоих случаях требуется различать природу, только во врачебном искусстве — природу тела, а в риторическом — природу души, если собираешься посредством искусства, а не навыка или опыта в одном случае вернуть телу здоровье и силу с помощью лекарств и питания, а в другом случае поселить в душе какое хочешь убеждение и добродетель с помощью речей и правил поведения.

Ф. По всей видимости, это так, Сократ.

С. Тогда ответь, можно ли, по-твоему, достойным образом 270c
узнать природу души, не зная природы целого?

Ф. Если верить Гиппократу из рода Асклепия, даже и о теле ничего не узнаешь, не владея этим методом.

С. Прекрасно сказано, мой друг: однако, сопоставляя эту речь с Гиппократовой, нужно еще посмотреть, есть ли между ними согласие.

Ф. Верно.

[Образцовое представление природы]

С. Тогда смотри, что говорят о природе Гиппократ и истинная речь. Не так ли вообще следует рассуждать о природе 270d
чего бы то ни было? Прежде всего, заметь, просто или сложно то, к чему относится искусство, которое мы захотим приобрести и передать другому. Далее, если оно просто, смотри, какой способностью оно обладает по своей природе для воздействия и в отношении чего именно, и какой способностью — для пре-

терпевания и под воздействием чего именно. Если же оно состоит из многих видов, тогда следует сосчитать эти виды и рассмотреть для каждого из них то же самое, что и в случае одного вида: как и на что он воздействует по своей природе или как, под действием чего и что именно он претерпевает?

Ф. По-видимому, Сократ.

270e С. Иначе метод ничем не отличался бы от слепых блужданий. Но человека, который применяет искусство, нельзя уподобить слепому или глухому. Поэтому очевидно, что всякий, обучающий другого искусству речей, точно покажет существо природы того, к чему эти речи обращены, — а это, конечно, душа.

Ф. Как же иначе?

271a С. Значит, на этом сосредоточены все его усилия: ведь именно в душу он стремится вселить убеждение. Не правда ли?

Ф. Правда.

С. Итак, ясно, что Фрасимах и любой другой, всерьез преподающий риторическое искусство, во-первых, со всей точностью опишет и поможет увидеть, едина ли душа и равна ли себе по природе, или у нее, как и у тела, много видов: это мы и называем «показать природу».

Ф. Совершенно верно.

С. Во-вторых, на что и с помощью чего душа воздействует по своей природе и что воздействует на нее.

Ф. Как же иначе?

271b С. В-третьих, упорядочив для себя роды речей и души, а также способы воздействия на последние, он перечислит в каждом случае причины. Сопоставив каждый род [речей] с каждым родом [души], он даст наставление, по какой причине какая душа непременно проникается убеждением под действием каких речей, а какая — нет.

Ф. Это было бы замечательно.

С. Иным же образом, мой друг, представляя примерное сочинение или произнося речь, нельзя будет ни это, ни что-либо
271c иное искусно рассказать или сочинить. Но нынешние сочинители письменных руководств по искусству речей, которых ты наслушался, коварны и скрывают свою прекрасную осведомленность о душе. Поэтому, пока они не начнут говорить и сочинять именно таким способом, нам не следует верить, будто они сочиняют свои руководства с помощью искусства.

Ф. Каким же способом?

С. Трудно привести точные выражения, но я хотел бы сказать, как следует сочинять руководства, если нужно сделать это как можно более искусно.

Ф. Рассказывай!

С. Поскольку сила речи заключается в умении вести душу,
тот, кто хочет быть искусным в риторике, должен знать, сколько 271d
существует видов души. Пусть их существует столько-то, при-
чем они такие-то, поэтому одни люди бывают такими-то, а дру-
гие — такими-то. На основании этих различий существует столь-
ко-то видов речей, причем каждый из них — такой то. Значит,
людей такого-то склада с помощью таких-то речей по такой-то
причине легко убедить в том-то, а людей такого-то склада из-за
этого убедить трудно. После осмысления всего этого ему необ-
ходимо посмотреть, как все это бывает и применяется на деле,
и уметь это тонко чувствовать и улавливать, в противном случае 271e
это не принесет ему большей пользы по сравнению с речами,
которые он слышал прежде от учителя.

Лишь когда он уверенно скажет, кого именно и какие речи
убеждают, и при встрече с кем-либо сможет почувствовать
и объяснить самому себе, что это такой-то человек, такая-то 272a
природа, о которой шла речь, теперь предстала ему на деле,
и к которой нужно применить такие-то речи, чтобы внушить
такое-то убеждение, — иными словами, лишь у того, кто всем
этим уже овладел и к тому же знает, когда время говорить и ког-
да — молчать, а также разбирается в своевременности и не-
своевременности немногословия (βραχυλογία), жалостливой
речи (ἐλεινολογία) или вдохновляющей (δείνωσις), как и всех
изученных им видов речей, — лишь в этом случае его искусство
будет совершенным и прекрасным, но никак не раньше этого.
И правда на стороне недоверчивого, если кто-то, упустив что-
либо из этого в устной речи, в преподавании или в сочинитель- 272b
стве, утверждает, будто искусен в красноречии.

«Что же, Федр и Сократ? — спросит, пожалуй, у нас сочинитель. — Таким образом или иначе следует понимать то, что называется искусством речей?»

Ф. Иначе, Сократ, невозможно, хотя дело это и кажется немалым.

С. Ты говоришь правду. Из-за этого нужно, покрутив все
речи и так и эдак, посмотреть, не отыщется ли более легкий 272c
и близкий путь к искусству, чтобы не идти напрасно долгим

и тернистым путем, когда можно — коротким и гладким. Поэтому, если ты слышал что-нибудь от Лисия или кого-то другого, что может помочь, постарайся вспомнить и рассказать.

[Защита традиционной риторики]

Ф. Попробовать-то можно, но сейчас ничего не вспоминается.

С. Значит, ты не против, если я расскажу тебе то, что слышал от людей, которые этим занимаются?

Ф. Конечно!

С. Ведь, как говорится, Федр, справедливо даже волку дать слово.

272d Ф. Вот ты так и сделай.

С. Они говорят, что здесь не нужно важничать и увлекать ввысь, пускаясь по далекому пути. В любом случае — как у нас было сказано в начале этого рассуждения — тому, кто хочет добиться успеха в риторике, не нужно знать истину о справедливых и хороших делах или о людях, справедливых и хороших по природе либо по воспитанию. В судах всех заботит не истин-
272e ное, а убедительное, то есть правдоподобное (εἰκός), на чем и следует сосредоточиться тому, кто собирается произнести искусную речь. Порой при обвинении или защите требуется рассказать не то, что в действительности происходило, если оно необычно, но то, что звучит правдоподобно. Да и вообще, о чем бы ни шла речь, необходимо, окончательно распростившись с истиной, устремиться к правдоподобию: ведь все искус-
273a ство заключается именно в том, чтобы сделать всю речь исполненной правдоподобия.

Ф. Сократ, ты перечислил доводы тех, кто претендует на искусность в речах. И я вспомнил, что мы уже кратко касались их прежде; похоже, это решающее обстоятельство для тех, кто этим занимается.

С. Но Тисия ты все-таки досконально изучил, пусть он нам
273b и подтвердит, что называет правдоподобным не что иное, как то, что согласуется с мнением большинства.

Ф. А что же еще?

С. Похоже, изобретя эту премудрость и искусность, он тут же и сочинил, что если слабый, но смелый побив сильного, но трусливого и отобрав у него плащ или что-либо еще,

будет вызван в суд, то никому из них нельзя говорить правду. Трусливому невозможно признать, что его побил всего-навсего один человек, оказавшийся смельчаком. А тот должен сначала уличить его, доказав, что они были наедине, а затем привести известный довод: «Как же такой человек, как 273c
я, мог напасть на такого человека, как он?!» Ясно, что сильный не признается в малодушии и начнет привирать, предоставив сопернику прекрасный повод для возражений. Да и в остальных случаях искусно сказанное будет такого рода. Не правда ли, Федр?

Ф. Еще бы!

С. Увы! Этот Тисий, или кто бы он ни был и как бы он ни пожелал называться, похоже, раскрыл сокровеннейшее искусство! Ну а мы, мой друг, неужели не ответим ему...

Ф. Что именно? 273d

С. Вот что: «Тисий, еще до того, как ты вторгся в нашу беседу, мы сказали, что ощущение правдоподобия возникает у большинства людей из-за сходства с истиной. Но недавно мы выяснили, что в любом случае тот, кто знает истину, лучше всего сумеет отыскать уподобления. Поэтому, если у тебя есть еще что сказать про искусство речей, — мы послушаем, ну а если нет, — мы скорее утвердимся в том, что сейчас обсудили: никому не стать искусным в речах, — насколько это вообще возможно для человека, — если не вычислить природы своих будущих 273e
слушателей, не различить сущее по видам (εἴδη) и не охватить единой идеей (ἰδέᾳ) каждое в отдельности. Этого не достичь без серьезных усилий, которые здравомыслящему человеку следует приложить не ради того, чтобы говорить и действовать для людей, но ради того, чтобы быть способным говорить угодное богам и действовать по возможности всегда, как им угодно. Люди помудрее нас с тобой, Тисий, утверждают, что человек, обладающий умом, должен заботиться о том, чтобы 274a
угождать не товарищам по рабству (разве что между прочим), но владыкам лучшим из лучших. Так что, если долог окружной путь, не удивляйся: ради великого стоит его пройти, вопреки тому, что ты думаешь. Но, как показывает рассуждение, и то, о чем ты заботишься, при желании лучше всего получается таким способом».

Ф. По-моему, Сократ, прекрасно сказано, если только это кому-нибудь по силам.

С. Но ведь все, что ни выпадет испытать на пути к прекрасному, будет прекрасным.

274b Ф. В высшей степени!

С. Итак, об искусности и неискусности речей сказано достаточно.

Ф. Конечно.

[Возвращение к первой формулировке Ф1. Преимущество устной речи над письменной]

С. Остался еще вопрос об уместности и неуместности записи: в каком случае она прекрасна, а в каком — неуместна, не так ли?

Ф. Так.

С. Знаешь ли ты, как лучше всего угодить богу делом и словом в том, что касается речей?

Ф. Понятия не имею, а ты?

[«Египетская» молва об изобретении письменности]

274c С. Я могу разве что передать молву, услышанную от предков, — истину только они сами знали. Если бы мы сами ее нашли, стали бы нас заботить людские предположения?

Ф. Нелепый вопрос! Говори скорее, что слышал.

С. Слышал я, будто возле египетского Навкратиса родился тамошний древний бог, чья священная птица зовется ибис, а имя самого демона было Тевт. Это он первым изобрел число
274d и счет, геометрию и астрономию, кроме того, игру в шашки и кости, а также — письменность. Над всей страной царствовал тогда Тамус, правивший в великом городе Верхнего Египта (эллины называют город египетскими Фивами, а Тамуса — Аммоном). Придя к царю, Тевт показал ему свои искусства и посоветовал распространить их среди египтян. Царь захотел узнать, какую пользу приносит каждое искусство. Когда Тевт рассказы-
274e вал, царь по своему усмотрению отвергал плохое и хвалил хорошее. Передают, что Тамус объяснил Тевту многие достоинства и недостатки его искусств, однако пересказывать это слишком долго. Дойдя до письменности, Тевт сказал: «Царь, эта наука сделает египтян мудрее и памятливее, ибо, наконец, найдено средство для мудрости и для памяти!» Тамус ответил: «Изобретательнейший Тевт, забота одного — порождать искусства, за-

бота другого — судить о том, сколько в них вреда и выгоды для
пользующихся ими. Вот и теперь, отец письменности, ты из-за 275a
любви к своему детищу приписал ему прямо противоположное действие. Твое искусство поселит забвение в души учеников, которые перестанут упражнять память и начнут черпать воспоминания уже не внутри себя, но, доверившись записи, — извне, под влиянием чужеродных знаков. Выходит, тобой найдено средство не для памяти, а для напоминания. Ну а мудрость ты прививаешь ученикам не истинную, но мнимую: ничему не научившись, они станут у тебя многосведущими, возомнят
себя многознающими, оставаясь в большинстве своем неспо- 275b
собными к общению неучами, мнимо, а не истинно мудрыми!»

Ф. О Сократ, легко же ты сочиняешь египетские, да и вообще, какие захочешь, речи!

С. Друг мой, в святилище Зевса Додонского рассказывают, что первыми прорицаниями были слова дуба. Значит, тогдашним людям по простодушию — они, конечно, не чета вам, нынешним и образованным, — было достаточно прислушаться
к дубу или скале, лишь бы услышать правду; а для тебя, похо- 275c
же, имеет значение, кто говорит и откуда он родом. Тебе мало просто видеть, так обстоит дело или иначе.

Ф. Твой упрек справедлив, и я думаю, что фиванский царь был прав насчет письменности.

С. Поэтому тот, кто надеется оставить в записи руководство по искусству либо учится, полагаясь на то, что запись ясна и надежна, преисполнен невероятного простодушия и оче-
видно не знаком с пророчеством Аммона, если считает, будто 275d
письменные речи годятся на что-то большее, нежели служить напоминанием уже знающему о том, о чем была составлена запись.

Ф. Совершенно верно.

[Странность письменной речи]

С. У записи, Федр, есть одна странность, которой она поистине напоминает[37] живопись. Живописные порождения пред-

---

[37] У греческих слов «запись» (γραφή) и «живопись» (ζωγραφία) общий корень, что делает их подобными; но их истинное подобие обнаруживается через причастность к «странной» черте, о которой говорит Сократ.

стают как живые, но, если их о чем-нибудь спросишь, они гордо хранят молчание. То же самое с речами: можно подумать, будто они разговаривают, как разумные существа, но, если спросишь о чем-нибудь из сказанного, чтобы понять получше,
275e они всегда ответят одно и то же. Став однажды записью, всякое сочинение странствует всюду, не различая между теми, кто понимает, и теми, кому понимание недоступно, и не зная, с кем должно говорить, а с кем — нет. Если же с ним плохо обращаются и несправедливо его порицают, оно постоянно нуждается в помощи своего отца, ведь само оно не способно ни защитить себя, ни помочь себе.

Ф. И это ты сказал совершенно верно.

[Сады Адониса и сады письмен]

276a С. А не посмотреть ли нам теперь, как рождается иное сочинение, — брат этого, только законнорожденный? Насколько лучше оно и способнее первого?

Ф. О каком сочинении ты говоришь и как оно рождается?

С. О речи, которая, вместе со знанием, записывается в душе ученика. Такая речь способна защитить себя, и она знает, перед кем должно говорить и молчать.

Ф. Речь знающего ты называешь живой и одушевленной, а записанную речь справедливо было бы назвать ее подобием.

276b С. Совершенно верно. Скажи мне вот что: неужели разумный земледелец, заботящийся о посеве и желающий собрать урожай, станет всерьез засеивать летом «сады Адониса», красотами которых можно насладиться уже через восемь дней? Или же он если и займется этим, то лишь ради забавы и по случаю праздника? А плодам того, чем он занимается серьезно, применяя искусство земледелия и высаживая семена в подходящую почву, он обрадуется лишь через восемь месяцев, когда посевы созреют, не правда ли?

276c Ф. Конечно, Сократ, ведь одно он делает всерьез, а другое — так, как ты говоришь.

С. Но скажем ли мы, что тот, кто знает справедливое, прекрасное и благое, проявит меньше разума в заботе о своих посевах, чем земледелец?

Ф. Ни в коем случае.

С. Значит, он не будет всерьез чертить по воде[38], сея тростниковой палочкой и чернилами сочинения, бессильные помочь себе или достойно преподать истину.

Ф. Едва ли.

С. Конечно! Разве что ради забавы он будет засевать сады 276d
письмен и делать записи, сберегая воспоминания для себя, когда «вступит на порог забывчивой старости»[39], и для всех, кто пойдет за ним следом; и он с приязнью взглянет на нежные всходы. Другие забавляются по-другому, наслаждаясь пиршествами и тому подобным, но он скорее будет проводить время в забавах, о которых я говорю.

Ф. Сократ, дурному воспитанию ты противопоставляешь 276e
прекрасное воспитание человека, способного забавляться речами, сочиняя мифы о справедливости и о прочем, что ты сказал.

С. Именно так, Федр, но еще прекраснее серьезное дело, когда кто-нибудь, используя диалектическое искусство, подобрав достойную душу, высеивает и взращивает в ней речи,
обладающие знанием, способные помочь как себе, так и само- 277a
му сеятелю, — речи не бесплодные, ведь их семя, порождая всходы в других душах, обретает бессмертие, а его обладатель — счастье, какое только доступно людям.

Ф. Правда. То, что ты говоришь, еще прекраснее.

[Ответ на ведущий вопрос]

С. Теперь, Федр, согласившись в этом, мы наконец можем судить и о том.

Ф. О чем?

С. О том, что мы собирались рассмотреть, а в результате пришли к этому выводу: нужно было исследовать высказанный
Лисию упрек в сочинении письменных речей, а также — сами 277b
речи, которые сочиняются как с применением, так и без применения искусства. По-моему, теперь уже достаточно прояснилось, что значит искусное и неискусное.

Ф. Наверное, однако напомни мне еще раз.

С. Нужно узнать истину каждого, о чем говоришь или пишешь, и смочь определить все в согласии с ним самим. Опре-

---

38 «Чертить (т. е. записывать) на воде» — поговорка со значением «делать впустую».

39 Предположительно стихотворная цитата.

делив, нужно, двигаясь в обратную сторону, суметь провести разделение по видам вплоть до неделимого. Таким же обра-
277c зом необходимо рассмотреть природу души и, отыскав для каждой природы подходящий вид речи, составить и упорядочить ее, чтобы предложить сложной душе сложные и всеохватные речи, а простой — простые. А иначе нельзя овладеть искусством речей (насколько это вообще возможно по природе) ни для преподавания, ни для убеждения, как показало нам прежнее рассуждение.

Ф. Теперь это совершенно прояснилось.

277d С. Ну а что касается того, прекрасно или постыдно говорить и сочинять письменно речи и в каком случае это вызывает справедливые упреки или нет, то разве не прояснилось это вполне после сказанного раньше?..

Ф. Чего именно?

С. Если Лисий или кто-то другой сделал запись в прошлом либо сделает ее в будущем, выступая как частное лицо или общественный деятель, устанавливающий законы, создающий политическое сочинение, и считает, будто в нем заключена великая надежность и ясность, такой сочинитель заслуживает порицания (независимо от того, скажет он о своем расчете или нет). Ведь поистине достойно порицания неразличение сна
277e и яви относительно справедливого и несправедливого, дурного и благого, пусть даже толпа и восхищается этим.

Ф. Это неважно.

С. Напротив, возьмем того, кто считает, что в письменной речи, независимо от ее темы, непременно есть много ребяческого и что ни одно когда-либо написанное сочинение, поэтическое или прозаическое, не заслуживает серьезного отношения, как и произнесенные ради одного лишь убеждения, без вопросов и ответов, речи рапсодов; поэтому даже лучшие
278a из этих речей становятся по сути всего лишь напоминанием для уже знающих, и только речи о справедливом, прекрасном и благом, произносимые ради наставления и обучения, поистине записываемые в душе, — ясны, совершенны и достойны серьезного отношения. Эти сочинения он должен назвать как бы своими законными сыновьями, и, прежде всего, ту речь, которая возникнет в нем самом, — если такая будет, — а затем и другие речи, если в душах других людей вырастут ее достой-
278b ные потомки и братья, а всеми прочими речами он пренебре-

жет. Вот таков человек, Федр, каким и мы с тобой пожелали бы стать.

Ф. Я желаю того же и прошу, чтобы твои слова во всем исполнились.

[Наставления сочинителям]

С. Ну что же, достаточно мы развлеклись с речами. Пойди и передай Лисию, что, побывав у источника и в святилище нимф, мы наслушались речей, повелевших нам сказать ему и прочим 278c
сочинителям, затем Гомеру и всякому, кто составил поэмы для чтения или для пения, а в-третьих, Солону и всем, кто создал политические сочинения, назвав их законами: если он сочинил их, зная истину, и может защитить их, ответив на вопросы о написанном, если своей устной речью он способен доказать незначительность своих письменных сочинений, такого человека следует называть именем, происходящим уже не от этих сочинений[40], но от тех, которыми он занимался всерьез. 278d

Ф. Каких же имен ты его удостоишь?

С. Федр, назвать это мудростью, по-моему, было бы чересчур, ведь мудрость подобает лишь богу. Имя «философа», любителя мудрости, или что-то вроде того подойдет ему лучше и будет более соразмерным.

Ф. Да, в этом нет ничего неуместного.

С. Напротив, если у человека нет ничего более ценного, чем то, что он составил или записал, долго время переиначивая сочиненное и так и эдак склеивая одно с другим и снова 278e
разрывая, разве ты не назовешь его по праву скорее поэтом, сочинителем речей или законодателем?

Ф. Разумеется!

С. Значит, так и передай своему приятелю.

[Пророчество о будущем Исократа]

Ф. А ты? Как ты поступишь? Ведь и твоего приятеля никак нельзя позабыть.

С. Какого?

Ф. Прекрасного Исократа! Что ты ему возвестишь, Сократ? Какое мы дадим ему имя?

---

[40] То есть не именем сочинителя, поэта или законодателя.

С. Исократ еще молод, Федр, впрочем, я охотно поведаю
279a тебе о будущем, которое я ему предрекаю.

Ф. Каково же оно?

С. Мне кажется, по своим природным дарованиям он гораздо выше уровня сочинений, обычных для Лисия; к тому же нрав его благородней. Поэтому ничего удивительного, если со временем в тех самых речах, которыми он сейчас занимается, он выделится среди всех когда-либо сочинявших, — больше, чем взрослый муж выделяется среди детей. Ну а если этого ему будет недостаточно, то божественное рвение приведет его даже к большему. Ведь в образе мыслей этого человека,
279b мой друг, есть некая врожденная философия. Вот что от имени здешних богов я сообщу своему возлюбленному Исократу, а ты возвести своему Лисию то, что сказано ранее.

[Молитва к Пану]

Ф. Да будет так! Однако пора идти, ведь жара спала.

С. Перед уходом разве не положено помолиться здешним богам?

Ф. Конечно.

С. О дружественный Пан и прочие боги этого места, дайте мне стать прекрасным внутри. Пусть внешнее, что я имею, бу-
279c дет у меня в дружеском согласии с внутренним. Богатым пусть считаю я мудрого. Золота пусть будет у меня столько, сколько взять и нести может лишь человек здравомыслящий.

Чего-нибудь еще попросим, Федр? По мне, этой молитвы вполне достаточно.

Ф. Помолись об этом и за меня, ведь у друзей все общее[41].

С. Идем!

---

[41] Пифагорейская поговорка.

Интерпретация

I. Вступление (227a1–230e5)

Начальные строки сочинения в классической традиции имеют особенное значение, достаточно вспомнить зачины гомеровских поэм[1]. Платоновские диалоги не исключение. Первое слово «Государства» — κατέβην («я спустился вниз»). Действительно, Сократ, от лица которого описываются события, спустился из Афин к морю в Пирей, чтобы вместе с друзьями посетить праздничные торжества. Однако производная форма того же глагола встречается в центральном пассаже диалога — в символе пещеры — при описании трагической судьбы бывшего узника, спустившегося (καταβάς, 516e5) обратно во тьму пещеры от света истины. Подобная параллель заставляет вернуться к началу текста в поисках более глубокого толкования: Сократ не просто спускается, направляясь из города к морю, он выполняет миссию философа, спускающегося в пещеру к узникам, чтобы поведать им о свете истины. Результатом этого действия становится представленный в диалоге парадоксальный набросок справедливого государства, а в исторической перспективе — конфликт Сократа с демократическим полисом.

Зачин «Федра» не менее знаменателен: «Куда ты и откуда?» — спрашивает Сократ. Диалог, по воле автора, начинается с движения, оно увлекает читателя, уводя его за пределы знакомой местности. Движе-

---

1 Первое слово в «Илиаде» — «гнев» (μῆνις), в «Одиссее» — «муж, человек» (ἀνήρ). Гнев героя Ахилла, отказавшегося от участия в сражении из-за оскорбления, нанесенного ему царем Агамемноном, и странствия человека, Одиссея, в одиночку противостоящего множеству опасностей, — основные сюжетные линии этих произведений.

ние можно продолжить как в прошлое, так и в будущее, а начало диалога рифмуется с его не менее выразительным и лаконичным финалом: «Идем!» Все начинается и все заканчивается движением, а в середине читателю предлагается стать свидетелем остановки в тени роскошного платана и неспешной философской беседы в жаркий летний полдень, названный «недвижимым». Кульминация беседы — речь Сократа, где рассказывается о самом возвышенном и судьбоносном движении — воспарении крылатой души в «сверхнебесное место». Движение обозначает пределы беседы во времени так же, как течение вод Илиса ограничивает ее в пространстве. Лишь тот, кто занят поиском истины, знает, где следует остановиться, а где — продолжить движение.

Оппозиция «движение / покой» — одна из множества бинарных пар, использованных Платоном для создания диалога как слаженного организма. Однако это не значит, что сюжет «Федра» способны толковать лишь специалисты по структурализму и семиотике. Напротив, внешняя канва вступительного раздела прозрачна и не нуждается в сложных разъяснениях. В «Федре» отсутствует характерная для многих платоновских сочинений «рамка», вводный и заключительный обмен репликами, раскрывающий обстоятельства основной беседы. В начале диалога рассказывается о встрече Сократа и Федра в Афинах, затем они совершают загородную прогулку — сначала по дороге, затем вдоль берега по руслу Илиса — и, наконец, останавливаются под высоким платаном, чтобы прочесть речь Лисия. Некоторые повороты вступительной беседы кажутся странными и требующими разъяснений, но ответов на возникшие вопросы придется подождать. Платон искусно завязывает интригу диалога, заранее предугадывая весь спектр возможных реакций на него: от наивно-поверхностной и в целом благодушной со стороны обычных читателей до придирчиво-внимательной, критической и открыто враждебной со стороны представителей философского сообщества. Внимание доброжелательной аудитории автор завоевывает выразительным изображением характеров Сократа и Федра, ироничной живостью реплик и великолепным описанием живописного уголка природы под сенью платана. Для критиков и соперников по философскому искусству он в самом начале диалога представляет полный набор смысловых оппозиций, которые будут подробно рассматриваться по мере развития композиции.

Сократ и Федр встречаются в городе, но немедленно отправляются на загородную прогулку. Этому дано объяснение, основанное на авторитетном мнении врача: прогулка на природе полезнее для здоровья. К первой паре движение/покой прибавляются еще две: природа/город, здоровье/болезнь. Возникает проблема предпочтения и выбора лучшей

из двух альтернатив. Что предпочесть и поставить выше: досуг или недосуг, влюбленного или невлюбленного? Последняя альтернатива оказывается на время в центре внимания: она связывает между собой ключевые моменты первой половины диалога, в которой обсуждаются три «эротические» речи.

Также в самом начале диалога впервые встречает оппозиция устного и письменного слова, приобретающая в итоге огромное значение. Федр предлагает Сократу выслушать свой устный пересказ письменного сочинения Лисия. Расчет Федра был обоснован, ведь Сократ обещал пойти куда угодно, лишь бы услышать речь Лисия. Устное слово Федра поначалу имело влияние на Сократа (со скидкой на обычную сократовскую иронию). Но, едва появился выбор, Сократ предпочел оригинальное письменное сочинение.

Еще одна важная линия — это запутанная история отношений между поэтической и рассудочной истиной. В начале диалога эта тема затрагивается в связи с толкованием мифа об Орифии. Сократ, вопреки ожиданиям своего собеседника, не спешит примкнуть к числу «ученых мужей», которые дают мифологическим историям «правдоподобные» (κατὰ τὸ εἰκός, 229e), или, как сказали бы сегодня, рационалистические объяснения. Недостаток в рассуждениях мудрецов тот же, что и в расчетах представителей традиционного красноречия, о которых говорится в финале диалога: «правдоподобие», к которому они апеллируют, не то же самое, что знание и истина. Для понимания сути знания, которое должно стать основой правдивой речи, важно заметить, что непосредственно после этой критики Сократ переходит к теме самопознания и упоминает требование Дельфийского бога: «Познай самого себя!» Таким образом, знание, о котором говорится у Платона, в отличие от того вида знания, который сегодня называется научным, берет свое начало в собственной речи. Свое знание противопоставляется обеим господствующим формам общей речи — как общей речи научного сообщества (в данном пассаже), так и общей речи политического сообщества (в финале диалога). Тема своей речи продолжается в последующем обмене репликами, достигая своей кульминации в момент, когда Федр называет Сократа «поразительным» и «самым странным», а буквально — «самым неуместным» (ἀτοπώτατος, 230c) — человеком. Совершенная неуместность Сократа напрямую связана с тем, что единственная опора для его мысли и бытия — это он сам. Он не рассчитывает на помощь натурфилософии или афинского сообщества для понимания своего места в мире. Федр поражается неуместности Сократа в тот момент, когда собеседники, с одной стороны, вышли из политического сообщества, покинув город, а с другой

стороны, беседуют на лоне природе, которая, как утверждает философ, не желает ничему его научить. В этой ситуации Сократ самым наглядным образом независим как от полисной жизни, так и от естественнонаучного знания. Его совершенная неуместность — залог его полной автономии.

II. «Эротическая» речь Лисия (230e6–234c5)

Авторство. Федр утверждает, что речь, которую он представляет Сократу, принадлежит Лисию, сыну Кефала. Таким образом, ее авторство приписывается прославленному сочинителю речей, творившему в Афинах на рубеже V–IV вв. Античные комментаторы и доксографы не видели ничего странного в том, что один автор целиком приводит сочинение другого. Из слов Диогена Лаэртского можно сделать вывод о том, что ответом на «эротическую» речь Лисия занимались и другие философы: «Платон первым из философов ответил на речь Лисия сына Кефала, дословно приведя ее в “Федре”» (III 25). Впрочем, ответы других философов могли отталкиваться от платоновской «цитаты», а не от оригинального сочинения. Да и было ли оно? Античные свидетельства не позволяют решить этот вопрос однозначно[2]. В современном платоноведении это один из самых спорных вопросов, по крайней мере, со времени Фридриха Аста, высказавшего в своем издании диалога предположение, что Платон сочинил эту речь в подражание Лисию[3]. В 1983 г. Dörp подвел промежуточный итог филологической дискуссии о подлинном авторстве, продолжавшейся к тому времени уже более полутора веков[4]. Он сопоставил аргументы двух наиболее сильных исследований, отстаивающих прямо противоположные точки зрения[5]. Dörp заключил, что

---

[2] Гермий (35.20) пишет, что речь принадлежит самому Лисию и цитируется в его письмах. Но это свидетельство очень позднее (на восемь столетий позже самого диалога). Кроме того, цитаты в «письмах» почти не имеют ценности, поскольку письма знаменитых людей в Античности часто подделывались. Так, из всей богатой коллекции «платоновских писем» подлинным сегодня считается разве что VII письмо. О неподлинности письма Лисия, на которое ссылает Гермий, говорит то, что оно было адресовано Федру. Вероятно, из этого же письма Гермий извлек принимаемую им безоговорочно историю о том, что Лисий был влюблен в Федра, а следовательно, не просто представил ему свою эротическую речь как образец риторического искусства, но в реальности обращается с ней к своему возлюбленному (Гермий, 1.10). Содержание платоновского диалога прямо противоречит этому, ведь субъект «речи Лисия» — не влюблен.

[3] Ast, 1810. S. 236 [цит. по: Dörp, 1983, S. 17].

[4] Dörp, 1983, S. 15–29.

[5] Vahlen, 1903, S. 788–816; Weinstock, 1912, S. 67–70.

у нас нет веских причин сомневаться в авторстве Лисия[6]. Тем не менее полемика не прекратилась, а сам спор рискует перейти в разряд вечных, поскольку высказанные доводы не убедили последующих комментаторов. Yunis видит в «речи Лисия» подражание, сочиненное Платоном[7]: в платоновских диалогах стилизованная речь персонажей — неотъемлемая часть характеристики литературного образа; но, поскольку Лисий упоминается в диалоге прежде всего как логограф, его лучше всего характеризует сочиненная от его имени письменная, а не устная речь.

Сегодня трудно привести оригинальный аргумент, но бесспорными остаются два обстоятельства:

1) Указание на авторство Лисия, приведенное в сочинении Платона.

2) Отсутствие этой речи как самостоятельного произведения в античных собраниях сочинений Лисия.

Все прочие доводы являются косвенными. Никакие остроумные аргументы не способны поколебать этой пары фундаментальных фактов, полярность которых создает идеальную патовую позицию для любой интерпретации авторства «речи Лисия», но при этом удачно подыгрывает философскому содержанию диалога. Можно ли было нарочно выдумать более выразительную ситуацию, в которой письменное слово настолько беспомощно, что не способно повлиять на признание той или иной версии собственного происхождения? Речь Лисия — «сиротский», лишенный отца логос, причем это обнаруживается не в результате поздней деконструкции «семейных» связей в духе Жака Деррида, а в изначально сконструированном Платоном состязании двух версий аутентичности, обращающихся с текстом по своему усмотрению.

Проблема авторства «речи Лисия» не исчерпывается этими фундаментальными фактами. Ведь иначе у дискуссии не было бы внутреннего стимула. Вспыхнув раз, она быстро исчерпала бы себя. Дело в том, что вопрос об авторстве «речи Лисия» ставит нас перед этическим затруднением, к которому в конечном счете апеллирует Dörp, хотя по большей части его анализ остается чисто филологическим. К двум выше упомянутым фактам мы вынуждены прибавить еще один:

3) Речь Лисия не просто цитируется в платоновском диалоге, она подвергается в нем безжалостному критическому разгрому.

Именно это обстоятельство вносит элемент интриги в академические дебаты, не позволяя оставить вопрос об авторстве без ответа. От его решения зависит многое — по меньшей мере репутация Платона, одного из отцов европейской литературной традиции. Dörp и его единомыш-

---

6 Dörp, 1983, S. 29.

7 Yunis, 2011, p. 98.

ленники отвергают версию о стилизации на рациональных основаниях. Ведь иначе мы будем вынуждены признать, что Платон намеренно дает повод усомниться в своей честности либо даже в своем здравомыслии. Если всем известно, что Лисий не имеет отношения к этой речи, то критиковать его за нее глупо и непростительно. Это было бы несправедливо по отношению к Лисию, да и невыгодно самому Платону, чьи первые читатели все-таки обладали некоторыми сведениями об исторических реалиях. В результате этой линии рассуждений из двух филологических зол выбирается меньшее: ради спасения чести Платона приходится признать Лисия подлинным автором не самой удачной речи. Однако это решение лишь открывает новый раунд дебатов. Теперь наступает очередь возмущения защитников Лисия (либо недоброжелателей Платона), по праву указывающих на то, что в корпусе сочинений логографа такой речи нет, о ней нам известно только из сочинения Платона, который и должен нести всю моральную ответственность за поддельное сочинение.

После установления базовой фактологии в вопросе об авторстве «речи Лисия» следует заметить, что все три выше упомянутых «факта» созданы самим Платоном. Даже второй пункт не имеет никакого отношения к исторической судьбе корпуса сочинений Лисия, если допустить, что тот не сочинял этой речи. Остается этическая проблем: текст Платона обращается с наследием Лисия слишком вольно. Но и это трудность кажется непреодолимой, лишь пока мы пребываем в уверенности, будто перед нами самостоятельный факт, объективно говорящий нам нечто о характере автора, а не факт, изобретенный самим автором для того, чтобы показать читателю нечто важное для понимания диалога.

Апеллируя к авторской этике, Dörp значительно упрощает соображения, которыми мог руководствоваться Платон. В «Федре» авторство не рассматривается как устойчивая модель литературного поведения, частью которой является свод правил добросовестного отношения к персонажам и читателям. Скорее Платон исходит из того, что письменный логос как выражение авторской воли несправедлив по умолчанию, если только не предпринимать специальных философских усилий для исправления ситуации. О том, что Платон не стеснялся удивлять аудиторию оригинальной трактовкой даже весьма известных событий, свидетельствует история о публичных чтениях «Федона». Как сообщает Диоген Лаэртский (III 37), в тот раз все слушатели, среди которых были близкие знакомые Сократа, с возмущением покинули собрание — единственным исключением был Аристотель, дослушавший диалог

до конца[8]. Обман чужих ожиданий был не самоцелью, но лишь необходимой драматической фазой в композиции сочинения. Так, в середине диалога «Федон», когда прежние доказательства бессмертия души опровергнуты, а новое еще не дано, возникает неловкая пауза, разрывающая не только ткань последней беседы Сократа, но и даже рамочный рассказ-воспоминание о ней. В этот момент кажется, что Сократ уходит не только из жизни, но даже из памяти близких ему людей. Читателю дается время подумать над тем, что будет, если Сократ не предложит нового аргумента. Что, если Сократ не способен убедить даже тех, кто ему искренне сопереживает? Возникает и еще более страшное подозрение: что, если Сократ не имеет опоры даже внутри себя? Что, если все его слова о бессмертии и призвании философа — сплошной обман? Это крайне неприятный момент и рискованный литературный прием, опасность которого вполне осознавал автор, устами своего рассказчика Федона заранее возвещающий о грядущем исцелении от отчаяния. В критический момент в диалоге решается судьба всего философского начинания, а не отдельного философа. Троекратно неудачная попытка Сократа предоставить неопровержимое доказательство бросает тень на его безукоризненный образ в самый патетический момент, когда, казалось бы, читатели должны ему безоговорочно сочувствовать. Но Платон проводит различие между судьбой философа и успехом его философской миссии. Как автор, он бесстрастно развеивает печаль прощания с другом и заставляет вспомнить о ставке, которая даже выше светлой памяти дорогого учителя. Ради философии Платон рискует репутацией Сократа в «Федоне», но подвергает не меньшему риску и собственную авторскую репутацию в «Федре».

Другая параллель — «честная ложь» в «Государстве», где собеседники откровенно признают двусмысленную необходимость, с которой сталкиваются правители. Им приходится выдумать историю о рождении первых граждан справедливого полиса из земли, чтобы с помощью мифа сделать всех граждан братьями по рождению. Платон не скрывает, что миф о земнородных людях — ложь. В этом отношении он оказывается отнюдь не типичным писателем, к которому применимы обычные критерии авторской этики, — скорее его следует поместить в один ряд с Никколо Макиавелли. Но аналогии, конечно, не должны подменять знание

---

[8] Выдвигается предположение, что среди слушателей были те, кто лично присутствовал при казни Сократа. Их возмутило несоответствие платоновского сочинения фактам [см.: Эберт, 2005]. О том, как мало ценил Платон мнение своей публики, говорит и история с прочитанной им устной лекцией о благе: большинство присутствовавших осталось крайне недовольно ее содержанием.

предмета. Из признания в «честной лжи» еще не следует, что Платон рассуждает «по-макиавеллевски». Нужно обратить внимание на то, чем жертвует философ и чего намеревается достичь. В жертву приносится автором изначальная «невинность» его сочинения, то есть охотно эксплуатируемая иллюзия, что сочинитель не планировал ничего, направленного против своих читателей. Автор и его персонажи могут высказывать крамольные мысли, но все эти мысли остаются словами на бумаге. По отношению к читателю автор якобы ведет себя всегда открыто и честно, предлагая свое сочинение на их суд. К «Федру», где ставится вопрос о силе и слабости письменного источника, эта наивная читательская логика неприменима. Избавление от иллюзий приближает к реальности, в которой никогда нельзя полагаться по умолчанию на «честность» авторитетного письменного источника, прежде всего законотворческого.

Если авторство — проблема, сказать об этом должен не автор, но его текст, начинающийся с демонстративно провокационного литературного приема. Рациональные доводы помогают понять, что платоновский текст обходится с Лисием несправедливо: логографу приписывается ответственность за слово, которое ему не принадлежит. Это не просто подделка речи, но речь с подделкой авторства. Обращение с авторством Лисия в сочинении Платона можно, пожалуй, назвать постыдным. Но что такое вообще достойный текст? И есть ли у сочинительства шанс быть не постыдным делом? Платон ставит эти вопросы не абстрактно, но связывает их решение с собственной авторской репутацией.

Содержание. Федр зачитывает двусмысленную эротическую речь, с помощью которой невлюбленный, то есть человек, не охваченный сильной страстью, но лишь испытывающий физическое влечение, пытается заручиться благосклонностью прекрасного юноши. Некоторые исследователи, словно заранее соглашаясь с последующим критическим отзывом Сократа, не придают большого значения этому риторическому упражнению: «этот унылый образчик красноречия едва ли заслуживает особого комментария»[9]. Речь Лисия лишена ясного плана и изобилует повторами. Без труда выделяются отдельные аргументы, но их последовательность поражает своей необязательностью. Отдельные части текста можно менять местами без ущерба для общего понимания. Они связаны скорее механической, чем логической связью посредством повторяющихся синтаксических конструкций[10].

---

9 Hackforth, 1952, p. 31.

10 Напр., μὲν δή и ἔτι δέ. Robin предлагает иную точку зрения: речь кажется «мозаикой» лишь на первый взгляд. Ее стиль скорее «периодический», а в ее структуре выделяются четыре периода (κῶλα, буквально: «органы» или «части тела»), каж-

К структуре и содержанию речи Лисия нужно отнестись со всем вниманием, задержавшись на ней подольше и не забегая вперед. В первой трети диалога эта речь — центральное событие, настолько важное, что даже первая речь Сократа, у которой больше риторических достоинств, остается по сути всего лишь ответом, не способным преодолеть заданных в речи Лисия условий, на которых строится рассуждение о любви. Прежде чем встать на позицию критика, нужно понять, почему речь Лисия может выступать как авторитетное слово, воздействующее на публику. Ведь не что иное, как восхищение этим текстом движет Федром в момент встречи с Сократом и направляет их обоих в итоге на берег Илиса. Эта речь заставляет совершать определенные поступки, так в чем же причина ее власти? Сама она этого не раскроет, даже обсуждаемый в ней предмет — физическая близость — заслуживает лишь немногословного упоминания. В речи приводится целостная система взглядов на экономику любовных отношений. Последствия влюбленности плачевны, но ущерб всегда ограничен: влюбленного охватывает раскаяние или чувство сожаления, он может расстроить свои имущественные дела или поссориться с близкими и знакомыми, но и только. Ущерб любовь причиняет лишь самому влюбленному либо его возлюбленному, если по неосторожности связь раскроется. Любовь — это частная афера в масштабном социальном контексте. Незыблемая система общественных связей, лежащая в основе излагаемых взглядов, придает речи ее убедительность, делает ее способной определять поступки частных людей.

Речь Лисия — не выражение мнения толпы, совсем напротив. Именно это обстоятельство заставляет не просто соглашаться с ее банальными рассуждениями, но, как показывает пример Федра, делать это с осознанием своей принадлежности к избранному обществу. Почему предмет речи — гомосексуальная любовь? Это не совсем элементарный вопрос, простое указание на индивидуальные сексуальные предпочтения ее автора (кто бы он ни был) ничего не решает. Содержательно в перечисляемых доводах почти ничего бы не изменилось, если бы речь шла о внебрачной гетеросексуальной связи. Но есть «почти», которое все меняет: по афинским меркам, вряд ли было уместно упоминать о том, что любовная связь сделает возлюбленную нравственно лучше. В мозаичной структуре речи прослеживается развитие сюжета: от начала к концу сочинения оратор превращается из представителя большинства в единственного избранного. Он указывает на свое заслуженное отличие

дый из которых может включать в себя помимо основного довода его вариацию, репризу и дополнение. Кроме того, есть заключение ко всему сочинению [Robin, Vicaire, 1985, p. LXXIX–LXXXIII].

от других (ἀρετή) и обещает сделать лучше (βελτίων) своего слушателя. Но еще раньше он обещает спасти юношу для общения с кругом достойных людей, обладающих каким-нибудь социально значимым благом (ἄλλο τι... ἀγαθόν). Незримое нравственное восхождение от пошлости к неординарности захватывает слушателя, но оно же превращает сочинение Лисия из дружеской шутки в серьезную и далеко идущую тенденцию.

Публика Лисия — это образованное афинское меньшинство, не имеющее ничего общего с большинством афинского демоса. Предмет речи — подзаконен, противоречит общепринятым установлениям. У возлюбленного есть все основания опасаться если не наказания, то дурной молвы. Только дружеский круг избранных оказывается благоприятной средой для такого рода отношений. Не менее исключительное сообщество составляют персонажи «Пира»: трагик Агафон, комедиограф Аристофан, врач Эриксимах, политик Алкивиад, философ Сократ, тот же Федр, у которого есть особый талант: он умеет вдохновить на произнесение речей (он — «импресарио»)[11]. В этом сообществе действует принцип отличия, а не расчета. Поэтому собравшиеся в «Пире» произносят хвалы богу любви, а расчет Алкивиада в отношениях с Сократом не оправдывает себя.

В речи Лисия из «Федра» происходит двойная подмена. С одной стороны, оратор незаметно выделяет себя из толпы и превращается в избранного. В «Пире» для этого потребовалось перенести встречу на следующий день после общего праздника и допускать на нее только знакомых. С другой стороны, негласно подменяется критерий избрания: от заслуженного отличия (ἀρετή) остается только громкое слово, а в качестве критерия его вытесняет житейский расчет, калькуляция социальных потерь и приобретений.

Что мы знаем про первое лицо — говорящего — в речи Лисия? Ровным счетом ничего. Схолиаст Гермий, вероятно, на основании имевшейся в его распоряжении коллекции псевдолисиевых писем, полагал, что Лисий обращается к Федру от своего имени. Но платоновский диалог не дает никаких оснований для этого вывода. Лисий — логограф, речь написана для другого. Но кто этот говорящий? Позицию того, кто высказывается о любви, вместо Агафона, Аристофана, Алкивиада в диалоге «Федр» занимает неизвестный, человек из толпы, интересующийся лишь экономической выгодой. В его устах энкомий Эроту превращается в порицание любви.

Однако его слова заставляют вспомнить речи, произнесенные в сообществе избранных. Будучи «никем», аноним словно бы заимствует

---

11 Ferrari, 1987; ср.: Пир, 177a.

доводы Павсания, Эриксимаха и Агафона, обращая их в свою пользу. Он — никто, но маскируется под кого-то знакомого, причем делает это настолько успешно, что Федр, который, если верить Платону, был участником обеих бесед, не протестует, когда одни и те же доводы используются для противоположных целей.

Влюбленный из речи Лисия подобен «пошлому поклоннику» из речи Павсания, который любит больше тело, чем душу, непостоянен и стремится избавиться от бремени обязательств перед возлюбленным, когда тот выйдет из поры юности (ср.: Пир, 183е). В речи Лисия этому низкому человеку противопоставляется расчетливый невлюбленный, а у Павсания — достойный влюбленный.

В речи Лисия эрос не определяется, но описывается через внешние последствия любви, которая проявляет себя (ср.: ἐπιδείκνυται, 233b) либо как болезнь (νόσος), расстраивающая здоровое течение жизни, либо как необходимость (ἀνάγκη), суровая нужда, временно лишающая ясной ориентации и подталкивающая к безрассудным поступкам. На отождествлении «неправильной» любви с болезнью строится и похвала любви, произнесенная Эриксимахом в «Пире». Рассуждая с позиции врачебного искусства, Эриксимах указывает аналогию между усилиями любви и заботами врача:

> ...достойным людям прекрасно угождать в любви, а дурным — постыдно, но так же и в самих телах: достойному и здоровому в каждом теле прекрасно угождать и даже необходимо (об этом заботится то, что называется врачебным искусством), а дурному и болезненному — постыдно, и поэтому требует пресечения, если рассуждать согласно искусству («технически», εἰ μέλλει τις τεχνικὸς εἶναι, 186bc).

Павсаний проводит моральное различие между видами любви, Эриксимах развивает это различение в оппозиции двух подходов к предмету. Именно этот методологический момент роднит его выступление с речью Лисия. Спонтанным потребностям «неправильной любви» в речи Лисия оппонирует рассудок (διάνοια), в речи Эриксимаха — искусство (τέχνη) и даже знание (ἐπιστήμη). Равным образом оба заботятся о систематичности и полноте своего выступления[12]. Они подсчитывают прибыль или ущерб, а при необходимости производят искусственное вмешательство — врачебное либо риторическое — в естественный ход

---

[12] Эриксимах говорит, что речь Павсания была прекрасна, но не полна (καλῶς οὐχ ἱκανῶς: Пир, 186е — 187а; πολλὰ παραλείπω, 188е).

вещей для придания ему правильного развития. В результате противоположные начала — теплое и холодное, возлюбленный и невлюбленный — «гармонизируются». Для обоих искусство — причина «любви». Только в речи Эриксимаха под любовью понимается исцеление тела, а в речи Лисия — телесная близость. Отличить похвалу любви от ее порицания на этом этапе аргументации становится почти невозможно.

Скрытой предпосылкой в речи Лисия является тезис о том, что всякое отклонение от «здорового образа жизни» рано или поздно обречено, поскольку оно не способно себя утвердить на долгий срок, в результате нормальная жизнь постепенно берет свое и восстанавливается в правах. Но если любовь — это всего лишь временное отклонение от проверенного жизненного плана, — создать семью, вести хозяйство, богатеть, — то логично заключить, что она представляется досадной помехой, отвлекающей от всего самого важного и действительно имеющего ощутимую ценность при «здоровом образе жизни». Однако любопытно, что в речи Эриксимаха отсутствует допущение, что «неправильная любовь» сама себя исправляет. Напротив, там упоминается «дерзкий Эрот», «Эрот-насильник» (ὁ μετὰ τῆς ὕβρεως Ἔρως, Пир, 188a), обуздать которого способно лишь божественное искусство. В первом ответном слове Сократа в «Федре» будет использована именно эта логическая лазейка, что позволит как бы отомстить Лисию за переворачивание аргументов в пользу любви и в свою очередь придать прежней линии рассуждения неожиданное направление. Предпосылка к тому, что любовь обречена и бессильна, отбрасывается в речи Сократа столь же незаметно, как она принимается у Лисия.

Наконец, в речи Агафона в «Пире» вообще обходится стороной вмешательство искусства ради победы правильной любви. Исправлять нечего: Эрот здесь представлен как нежный и юный бог, не имеющий ничего общего с грубым насилием и необходимостью (195c–e). Агафон избавляет любовь от двойственности, которая ей приписывалась в энкомиях Павсания и Эриксимаха, а приверженцев любви — от печальной обязанности прибегать к техническим приемам ради торжества «гармонии». Одновременно с этим исчезает призрак «дерзкого Эрота», вносящего разрушение в людские дела. В речи Лисия проделывается почти тот же риторический трюк, только в составе единого аргумента. Сначала влюбленности приписывается разрушительная и дезорганизующая сила, а затем любовь почти отождествляется с необходимостью. Это должно создать впечатление, будто оратору есть какое-то дело до свободного образа жизни, но по сути лишь маскирует его собственные технические усилия и расчеты, направленные на исправление благорасположения слушателя по отношению к влюбленному.

Сопоставление речи Лисия с речами из «Пира» не решает проблемы взаимного влияния этих текстов или авторства первого из них. Оно приводится здесь для прояснения тайного переворота, осуществляемого в речи Лисия. В избранном афинском обществе гомосексуальные отношения переосмысливаются как признак принадлежности к кругу наиболее достойных. В речи Павсания свободная эллинская любовь в целом противопоставляется рабским варварским представлениям, но и в греческом обществе следует различать простонародное и уточненное понимание любви (182bc). Возникает поступательная схема этического развития: рабское — пошлое — достойное. Пошлое лучше рабского, но хуже достойного. Именно в интерпретации любви этическая мысль оказывается способной выписать сложную траекторию, начинающуюся с освобождения от тирании и плавно переходящую в стремление к совершенству. Специфический тип любовных отношений становится не просто социальным приоритетом, но ориентиром всего эллинского движения в истории. Однако философская проблема, связанная с ориентирующей ролью любовных отношений, состоит как раз в том, что эрос как свободное начинание не должен быть связан ни с какими заданными нормами. Любовь, принятая в круге избранных, подвергается общественному порицанию и даже преследованию. Она не легализуема среди всех, поскольку исключительна. Правовой запрет возникает из того, что эрос — это спонтанность, а не в результате нетерпимости афинян. Подлинная проблема состоит в том, что круг избранных, прекрасно помня об отличии своей возвышенной трактовки любви от общепринятой, начинает считать ее определяющей для любви, а через нее — блага и свободы в греческом обществе в целом. Происходит подмена: специфический тип любовных отношений становится для избранных чуть ли не признаком добродетели (ср.: Пир, 181c), приобретает культовый статус и превращается в символ принадлежности к союзу достойных, стремящихся к свободе и к лучшему. Однако, превращаясь в устойчивую социальную норму, эрос утрачивает связь со стремлением к дальнейшему совершенствованию. В «Пире» Сократ вынужден выступить с критикой этого заблуждения: Эрот лишь обращает к лучшему, но сам по себе в равной степени происходит от бедности и избытка. Норма, даже будучи законной, не должна заслонять свободу. В «Федре» критика безмятежного отождествления эроса и блага производится с противоположной стороны — она представлена в речи Лисия. Самое остроумное, как выразился бы Федр, заключается в том, что в этом сочинении собрана коллекция аргументов самих защитников любви. Расчет на то, что принадлежность к избранному кругу или сами по себе гомосексуальные отношения могут

стать эквивалентом добродетели, ни на чем не основан. Более того, этот расчет ведет к потере даже имеющегося заслуженного отличия, ведь утилитарные аргументы одинаково доступны немногим и большинству. По тайно перекинутому логическому мостику в закрытое избранное сообщество «Пира» проникает анонимный оратор из речи Лисия. Прибегая к знакомой аргументации, он настолько успешно притворяется своим, что Федр совершенно не понимает, что триумф этой речи фактически означает забвение греческих представлений о любви, свободе и благе.

III. Первый перерыв между речами (234c6–237a6)

Федр восхищен тем, что предмет в речи Лисия раскрыт полностью и невозможно ничего добавить к сказанному. Сократ откликается на его энтузиазм с заметной иронией: ему нечего сказать о достоинствах речи, но он отмечает вдохновение, которое посетило его при наблюдении за увлеченным Федром. В первом же обмене репликами после чтения речи Сократ восстанавливает в правах спонтанное чувство, только что подвергнутое уничижительной критике. Федр недоволен его критикой и вынуждает Сократа выступить с ответной речью.

Оживленный диалог в перерыве между речами содержит важные сведения для понимания сильных и слабых сторон первой речи Сократа, а также интенции всего сочинения. Федр и Сократ предлагают разные критерии для оценки достоинств речей, но в то же время договариваются о том, что будет общим для двух выступлений. По мнению Федра, речь должна отличаться выбором слов, быть подробной и содержательной, не упускать ничего существенного в предмете. Сократ соглашается с ним в том, что в представленной речи отточено каждое слово, она ясная и емкая. Но все эти качества свидетельствуют лишь о риторическом искусстве автора, впрочем, не столь уж выдающемся, если он бесконечно повторяет одно и то же. Со своей стороны, Сократ утверждает, что в достойной речи «сказано должное». Однако его первая речь так и не достигнет этой вершины. Поэтому заранее важно определить, в чем она все-таки превзойдет речь Лисия.

Развернуться в полную силу Сократу невозможно из-за того, что его первая речь по условиям ее возникновения вынуждена служить ответом на сочинение Лисия. Свобода слова ограничивается необходимостью соизмерять ее со сказанным ранее. Сократ не может быть последовательным, сохраняя верность самому себе, поскольку вынужден удовлетворить требованиям Федра: ответная речь должна воспроизводить определенный порядок распределения (διάθεσις, 236a) уже известного

набора аргументов. Именно в этом будет ее основное отличие от речи Лисия. В частности, Федр разрешает Сократу воспользоваться прежней гипотезой: влюбленный — болен, тогда как невлюбленный сохраняет здравый рассудок. Но это щедрое разрешение на самом деле становится препятствием для свободной речи. Диалектика имеет дело с началами, не имеющими предпосылок[13]. Пропорция «любовь / болезнь = рассудок / здоровье» опирается на скрытую сеть семантических связей, проясняющих значения терминов «любовь», «болезнь», «здоровье», «рассудок». Опора на гипотезы характерна для другого вида мышления — для научных умозаключений, расчетов, выводов, вычислений — всего, что охватывается понятием διάνοια, которое можно условно перевести как «рассудок». Первая речь Сократа, как и речь Лисия, является такого рода рассудочным «вычислением». Но если доводы Лисия представлены в сравнительном беспорядке и избыточно, то Сократ придает рассуждению вид науки. Он действует *more geometrico*: извлекает из заданной гипотезы базовое определение любви, а затем выводит из этого начала все возможные следствия. Раскрытие темы в его исполнении, судя по распределению материала, действительно заслуживает большей похвалы.

Помимо систематизации уже известного, к достоинствам речи относится также поиск (εὕρεσις, 236a) новых аргументов. Сократ не обещает Федру достичь успеха в этом трудном деле. По мнению Hackforth, поиск нового вообще откладывается до второй речи Сократа. Это не совсем так: в последний момент перед произнесением своей первой речи Сократ вносит в условия состязания едва заметную инновацию. Он переворачивает мотивацию говорящего: теперь слово получает влюбленный, лишь притворяющийся невлюбленным. Это несомненная находка и новшество по сравнению с речью Лисия. Но Сократ не спешит объявить о своей удаче Федру — он замечает об этом вскользь, так что сведения о свершившемся изменении проникают в его речь почти контрабандой. Выше Сократ предупреждал своего слушателя лишь о том, что будет найдено с большим трудом. Здесь же находка производится с необыкновенной легкостью и поэтому застает врасплох. В итоге перед первой речью Сократа возникает логическая интрига. С одной стороны, Федр навязал определенные правила, которым должна подчиниться ответная речь, с другой — Сократ незаметно ввел в оборот нечто новое: любовь, получившую шанс произнести свое слово[14].

---

13 См. символ рассеченной линии в конце VI книги «Государства».

14 В замене мотива говорящего, произведенной в последний момент, усматривают «двойную выгоду» для Сократа: во-первых, он дистанцируется от сомнительной морали этой речи, во-вторых, сохраняет за собой право представить аргумен-

IV. Первая речь Сократа (237a7–241d3)

Определение. В первой части своей речи Сократ дает формальное определение эроса, а во второй части — последовательно развивает тезис Лисия о том, что юноше лучше угождать невлюбленному, нежели влюбленному поклоннику. Оба методологических приема — определение, логическая последовательность — на первый взгляд вполне соответствуют рекомендациям по сочинению прекрасных речей из финала «Федра»[15]. Тем более странным должно показаться, что Сократ внезапно обрывает эту речь, а потом и вовсе называет ее настолько ужасной, что ее творец обязан пройти своеобразный обряд очищения. Понимание этой речи не сводится к указанию ее достаточно очевидных композиционных преимуществ над речью Лисия, но предполагает также прояснение ее недостатков по отношению ко второй речи Сократа. Установление различия между двумя речами Сократа может показаться тривиальной задачей, ведь сначала эрос порицается, а затем прославляется. Но это различие чисто тематическое, а метод сочинения прекрасных речей, обсуждаемый в финале диалога, похоже, предполагает более глубокие различия.

Зачину своей речи Сократ придает значение начала (ἀρχή) как руководящего принципа всего сочинения. Определение — логическое выражение начала, которое должно спасти говорящего от возможной ошибки. Но вымышленный автор этой речи совершает тяжкое преступление — он оскорбляет бога, приравнивая эрос к заболеванию.

Определению любви предшествует риторическая разработка темы, некоторые ходы которой напоминают элементы диалектики. Сократ начинает с утверждения о том, что любовь есть некое влечение. Источник этого суждения — согласие всех людей (ἅπαντι δῆλον). Божеству предлагается соответствовать представлениям смертных. Сократ прибегает разве что к одному виду диалектической речи — к разделению единства на части. Само первоначальное единство остается за пределами рассу-

---

тацию этой речи производной от подлинного любовного вдохновения [Taylor, 1926, p. 303]. Предлагается и «более простое» объяснение: в первой речи Сократа присутствует искренняя забота о благополучии возлюбленного, которую можно объяснить, только если эту речь произносит тайный влюбленный [Hackforth, 1952, p. 40].

15 На это указывает, например, Hackforth, который несколько раз специально предостерегает читателя от того, чтобы смешивать «нормальное учение Платона» с содержанием первой речи Сократа, но при этом замечает в финале этой части своего комментария, что, по сути, в этой речи нет ничего несократического или неплатоновского и что зачатки платоновской психологии прочно укоренены в «общечеловеческом опыте» [Hackforth, 1952, p. 42].

ждения, ведь о том, что такое «влечение» (ἐπιθυμία), частью которого называется эрос, ничего не сказано. Последующий анализ терминов уточняет и усложняет эту понятийную конструкцию, не устраняя оскорбительного для бога соотношения явленого и тайного.

Торжество влечения над расчетом-логосом Сократ называет сильным термином — «бесчинство» (ὕβρις), что в судебной практике применялось для указания на особую разновидность преступления, а в более широком контексте служило общим именованием для дерзкой несправедливости, совершаемой против людей или богов. В «Вакханках» Еврипида Кадм объясняет Агаве, какого рода бесчинство было совершено в отношении Диониса: его не признали за бога (1297). Точно такое же преступление творится в первой речи Сократа, многократно отягощенное тем обстоятельством, что, воспользовавшись мгновением риторической власти, бесчинствующий не только отказывается признать Эрота богом, но и в свою очередь называет божественный дар бесчинством. Очевидно, он не просто пренебрегает справедливостью, но переворачивает ее смысл с ног на голову. Месть Диониса в трагедии Еврипида была ужасной, и автора дерзостной речи ожидала бы неминуемая расплата, если бы он не поспешил выступить с оправдательной речью.

Нас не должно смущать внешнее сходство этого рассуждения Сократа с тем, что говорится сначала о двух частях души — расчетливой (λογιστικόν) и нерасчетливой (ἀλόγιστον) — в IV книге «Государства» (439–440). Нерасчетливая часть включает в себя все связанное с влечениями (ἐπιθυμητικόν), в том числе эротическое желание (ᾧ ἐρᾷ). Однако остается нерешенным вопрос о третьей части души — «воле» или «ярости» (θυμός). Собеседник Сократа спешит отождествить ее с нерасчетливой частью души, но философ возражает против этого и заставляет признать ее инородность (ср. ὁμοφυές) по отношению к первым двум. У волевой части души есть две возможности — она может быть заодно с влечениями либо вступить в союз с расчетом (σύμμαχον τῷ λόγῳ), подчинившись его руководству (ограничивающему и запрещающему, как видно из примеров). В контексте всего сочинения этот выбор означает фундаментальную возможность для человека с выдающимися задатками развить в себе тиранические наклонности либо получить воспитание воина, заняв пост на страже справедливости. Существенная часть «Государства» посвящена описанию того, как наставить человека на праведный путь, не допустив возвышения нового тирана, творящего бесчинства. В пользу аналогии играет и то, что в середине своей речи в «Федре» Сократ говорит о важной роли «божественной философии» в деле правильного воспитания юношества. Но если в «Федре» Сократ критикует подобное

рассуждение, то в «Государстве» оно вносит заметный вклад в платоновскую теорию справедливости. Следует учесть, что в первой речи Сократа в «Федре», и в IV книге «Государства» еще скрыты подлинные начала рассуждения. Как первая речь Сократа в «Федре» становится поводом для второй, так и IV книга «Государства» — всего лишь предисловие к центральным темам политической философии. Без понимания того, как произносимое соотносится со своим началом, рассуждение можно поворачивать во все стороны, приходя к противоположным выводам.

В решающий момент определения эроса, когда дар богов окончательно приравнен к нерасчетливому влечению, автор речи ощущает, что его охватило божественное состояние (238c). По принципу контрапункта абсолютная риторическая власть над божественным в каком-то параллельном измерении этой беседы оказывается абсолютным физическим подчинением его власти. Момент конфликта двух истин — логической истины смертных и божественной — получает жанровую характеристику: прервав речь, Сократ признается Федру, что его импровизация напоминает дифирамб. Но что именно выражено дифирамбически?[16] По отношению к речи о любви это ремарка остается внешней, ее источник — божественное состояние, энтузиазм. Сама речь предстает как произведение холодного расчета, а не вдохновения. Уместно вспомнить народную этимологию слова «дифирамб» — «двойные двери» (δίς–θύραι), — согласно которой здесь содержится намек на рождение Диониса, «сына двойных дверей», «дважды рожденного», появившегося на свет дважды или двумя путями: его донашивал в своем бедре Зевс, в приступе гнева убивший беременную Семелу, мать Диониса[17]. К появлению первой речи Сократа могут быть причастны несколько «родителей»: импровизирующий Сократ, Лисий, задавший тему импровизации, божественные Музы, наконец, Федр, вынудивший философа состязаться с оратором (244a). Но по сути, родителей два, как и в мифе о Дионисе, — один смертный и один божественный. Их встреча между собой, спор о власти, дерзкая претензия на автономию и самозабвенное подчинение божественному — вот что производит дифирамбический эффект. Но Сократ-человек выражает надежду, что божественного «наваждения» еще можно избежать, и продолжает речь.

Эту живую сценку любопытно сопоставить с обсуждением, примыкающим к «египетской молве» об изобретении письменности, из заверша-

---

[16] Дифирамбически, т. е. высокопарно, звучит определение эроса [Hackforth, 1952, p. 47].

[17] О прямой связи дифирамба и рождения Диониса упоминается в «Законах» Платона (700b).

ющей части сочинения (274b6–277a5). Два раздела симметричны друг другу относительно композиционного центра. В начале диалога одержимый нимфами Сократ произносит устную речь, в которой, по его словам, нет ничего самостоятельного, поэтому он произносит ее, прикрывшись плащом от стыда, а потом и вовсе называет ее ужасной. Напротив, в финале диалога на первый взгляд утверждается, что всякое устное слово обладает безусловной ценностью. Однако, если устная речь в начале и в конце диалога получает прямо противоположные оценки, следует умозаключить, что философу не столько важна устная или письменная природа речи, сколько самостоятельность высказывания.

Последствия любви. Как было сказано выше, определение — это начало, управляющее ходом всего рассуждения. Механизм логического контроля над рассуждением описывается в двух терминах — «согласованность» (ὁμολογία) и «необходимость» (ἀνάγκη). Согласованное определение предмета беседы связывает между собой говорящего и слушающего в своего рода политическое единство, а необходимость диктует оратору правила выдвижения новых тезисов и через согласие в исходном определении обеспечивает их признание со стороны публики. Слово «необходимость» встречается десять раз, причем девять из них — во второй части импровизации, следующей за определением любви. Аналогию между диалектическим и политическим единством можно продолжить: логическая необходимость — это своего рода законы, по которым живут «сограждане», единодушно утвердившие расчет в качестве принципа совместного бытия. В финале речи выясняются отношения между «гражданами». Сначала говорится о вреде, который наносит любовь телу и душе возлюбленного. Влюбленный несправедлив и поступает как тиран по своему произволу. Возлюбленный рисуется беззащитной жертвой эротического бесчинства. Его тело уподобляется женскому, и неожиданным образом однополая связь приобретает типичные черты гетеросексуального сексизма. Но несправедливость испытывают оба: как влюбленный, вынужденный скрывать свою любовь, так и его слушатель, перед которым открывается перспектива утраты самого себя. Первоначальное согласие между ними было ущербно: если ситуация, описанная у Лисия, была просто искусным вымыслом, то Сократ превратил ее в невозможность. В первом случае страдала только любовь, во втором благо самого говорящего совпадает с участью Эрота, и, выступая против бога любви, он совершает несправедливость по отношению к самому себе. Его риторический успех означает любовный проигрыш.

Возникает замечательная параллель между парадоксальным положением влюбленного в первой речи Сократа и сложной риторической

ситуацией поборников справедливости Главкона и Адиманта во II книге «Государства», скрепя сердце вынужденных выступить с апологией несправедливого образа жизни. Риторический успех в этом случае также означает проигрыш в том, что важнее всего. В «Государстве» приводится объяснение этой двусмысленной ситуации. Братья, по сути, прибегают к двоемыслию, ведь они говорят не то, что думают сами, высказывая чужое мнение. Однако они поступают так ради торжества истины: не желая скрывать мучительные сомнения, они вынуждены прибегнуть к откровенности. Они пересказывают чужую речь, не стыдясь на своем примере показать риторическую силу аргументов, в результате они заставляют эту логику предстать перед судом философа. В «Федре» происходит то же самое, только Сократ совмещает здесь все роли, за исключением роли идеальной публики, навечно зарезервированной за собеседником: он и автор, страдающий от несправедливости навязанной темы, и философ, оценивающий речи, — творец и судья, Тевт и Тамус в одном лице.

V. Второй перерыв между речами (241d4–243e8)

Сократ неожиданно обрывает свою речь, и Федр не скрывает своего разочарования: он полагал, что это еще только середина импровизации, ведь, по его расчету, о невлюбленном нужно сказать не меньше, чем о влюбленном. Сократ отказывается продолжать и приводит объяснение. Дело не в том, что он не желает открыто поддерживать тезис, который не разделяет, ведь ему уже и так пришлось подчиниться навязанным правилам игры. Обоснование отказа касается скорее формы, нежели содержания: Сократ не способен больше противиться вдохновению, его речь из дифирамбической окончательно превратилась в эпическую. Но вдохновение — это власть божества над художником. Охваченный вдохновением творец больше не в силах держать бога под контролем искусственного определения любви. Вдохновение устраняет определение, лежавшее в основе всей речи; лишенная логической опоры, речь распадается. Одновременно, ближе к финалу речь становится «вычислимой». Сократ предлагает Федру мысленно достроить ее с помощью риторической инверсии: «...недостаткам, которые мы порицали у одного, противоположны достоинства, свойственные другому. К чему здесь длинная речь?» Момент потери начала и момент перехода к механическому производству тезисов совпадают. Автор, заявивший о себе самопроизвольной сменой мотивации перед началом импровизации, оказался не способен сохранить власть над рассуждением под натиском божественного внушения и безличной силы логической необходи-

мости. Он расстается с «мифом», над судьбой которого больше не властен, и, превратившись вновь в обычного человека, Сократа, намерен уже не говорить, но действовать — он хочет вернуться домой. Но и эта попытка вернуть себе автономию чудесным образом пресекается: голос демония запрещает Сократу покидать место, не совершив обряд очищения от преступления против бога.

К радости Федра, обряд очищения предполагает произнесение еще одной речи, которая получает название «палинодии», то есть «возвратной песни». Сократ вспоминает о поэте Стесихоре, которому угрожал гнев богов за неудачную поэму с обвинениями против Елены. Стесихор искупил свою вину, сочинив новую поэму, в которой педантично опровергались все прежние наветы. Желание Сократа воспользоваться этим простым приемом может вызвать удивление. Чуть выше он отказался продолжать свою первую речь как раз потому, что содержание ее второй части по сути сводилось к последовательному отрицанию качеств, которыми обладает влюбленный. Но дело не в литературном приеме, а в авторской автономии. Перемена, производимая Сократом при переходе от первой ко второй речи, — это передача власти в рассуждении философии, которая только и способна дать слово «свободному Эроту». Новое начало речи, установленное согласием Сократа и Федра, — Эрот есть бог, — это основание свободы, чье самораскрытие оказывается непредсказуемым, избыточным и абсолютно не выводимым никакими логическими приемами из сказанного ранее.

VI. Вторая речь («палинодия») Сократа (243e9–257b6)

«Палинодия», которую Сократ произносит ради очищения перед богом любви после неудачи своей первой речи, по объему занимает почти столько, сколько весь предшествующий текст. Это во всех отношениях кульминация — композиционная и содержательная. Устами Сократа Платон высказывает здесь самые сокровенные и возвышенные мысли, в истории философии прочно связанные с догматическим «платонизмом». Более того, предшествующая сюжетная линия подталкивает читателя к выводу, что именно в этой части речь философа избавлена от всяких ограничений, поэтому ее нужно воспринимать как непосредственное изложение взглядов автора. Но в финале диалога содержание палинодии называется «детской забавой». Кроме того, многих читателей удивляет противоречие между традиционным образом Платона-рационалиста и столь откровенным прославлением безумия и одержимости. Самый простой выход из затруднения состоял бы в том, чтобы объявить содер-

жание палинодии выдумкой, игрой или мифом и прогнать неприятную тень «иррационализма». Однако предпочтительнее понять, какие цели ставил перед собой сам философ. Авторский комментарий к палинодии будет дан в заключительной части диалога; для начала же читателю предлагается встретиться с мощью свободной речи без посторонней помощи.

Превращение «безоговорочного зла», которым эрос был представлен в первых двух речах, в «дар богов» и источник «величайшего блага», требует большего, чем простая логическая инверсия. Расчетливый переход от порицания к прославлению был неинтересен Сократу, по этой причине он оборвал свою первую речь. Теперь искусственные ограничения сняты, Сократ охвачен энтузиазмом, его речь не подчиняется правилам, полна экстраординарных утверждений и становится эпической. Сократа «заносит» выше всех возможных пределов человеческой речи, — к ее источнику в сверхнебесном месте. В своей кульминации палинодия — это «песнь», «поэма», она изложена «поэтическим слогом» (τοῖς ὀνόμασιν... ποιητικοῖς τισιν, 257a). Но формально речь сводится к одному-единственному логическому аргументу; палинодия — это «доказательство»: Платон использует то же самое слово (ἀπόδειξις, 245c1, 245c4, ср. ἀποδεικτέον 245b7), которое встречается, например, в «Началах» Евклида; из тех же двух частей — мифа и доказательства — состоит речь Протагора в одноименном диалоге (Протагор, 323c, 328c). В итоге характер палинодии оказывается двойственным: это одновременно вдохновенная «песнь» и строгое доказательство.

Четыре вида божественной мании (244a3–245c4)

В предшествующих речах всякая одержимость приравнивалась к злу и болезни. Теперь Сократ показывает, что встречаются исключения из этого правила; более того, эти исключения гораздо интереснее и важнее того, что принимается за норму. Сначала лаконично излагаются три примера благой разновидности безумия (буквально — «мании»), после чего представляется четвертый пример — эротическое безумие, описание которого и занимает основной объем речи. В финальной части диалога, где резюмируется содержание палинодии, указываются боги-покровители четырех видов благой мании: мантическое вдохновение происходит от Аполлона, связанное с таинствами — от Диониса, поэтическое — от Муз, а четвертое — от Афродиты и Эрота (265b).

Первый пример благой мании — «мантика», то есть предсказание будущего. По словам Сократа, между понятиями «мания» и «мантика» есть очевидная этимологическая связь, затемненная в новые времена;

его аргумент заставляет вспомнить этимологические упражнения из диалога «Кратил». Общая этимология подразумевает общий исток. Мания–мантика преодолевает власть настоящего сразу в двух направлениях: она связана с творчеством древних установителей имен, а ее виды на будущее совершеннее и прекраснее всего, чего способны добиться здравый смысл и людские расчеты, увязающие в причинно-следственных связях с сегодняшним днем. Соединительная линия между такого рода прошлым и будущим, простирающаяся поверх настоящего как эпохи недогадливого расчета, открывает новый взгляд на историю, получающий развитие в двух последующих примерах.

Второй пример — здоровье как мания. Врачебная деятельность у Платона — типичный пример полноценного и состоявшегося искусства, но здесь речь идет об ином: здоровье понимается не как результат искусного лечения, а как полная неуязвимость «в настоящем и будущем», причина которой не в искусстве другого человека, врача, а в собственном вдохновенном состоянии, в молитвенной и обрядовой связи с божественным.

Третий пример: мания мусическая, поэтическая и творческая; эта разновидность благого безумия, пожалуй, наиболее понятна современному читателю. Стоит, однако, принять во внимание сложные отношения, «древнюю распрю», между философией и поэзией, о которой говорится в X книге «Государства»: согласно традиционной интерпретации, поэзия подвергается уничижительной (и несправедливой) критике со стороны философии, в результате чего поэты изгоняются из справедливого полиса. В отличие от этого, в рассматриваемом пассаже из «Федра» поэтическое вдохновение прославляется, а не осуждается; более того, оно ставится выше технического мастерства. На первый взгляд возникает расхождение или даже противоречие между двумя диалогами в оценке поэзии. Однако можно предложить иное прочтение «Государства», устраняющее это противоречие[18]. В «Государстве» поэзия и в целом художественная деятельность подвергаются критике по двум причинам: во-первых, за свою несвободу, когда искусство подчиняется «царской» точке зрения и способна только на подражание (случай живописца); во-вторых, искусство порождает тиранов, пренебрегая тем, чтобы создать собственный образ жизни, справедливо соседствующий с другими (случай поэта и драматурга). В первом из двух случаев искусство остается подчиненным, во втором, напротив, проявляет свою не всегда справедливую власть над публикой. Ситуация, о которой говорится в «Федре», иного рода: поэзия не занимает статическое положение в обществе,

---

[18] Глухов, 2014, с. 410.

будь то подчиненное или господствующее, но демонстрирует эмансипирующее движение; поэзия преодолевает власть настоящего и расчеты «здравомыслящих».

Каждый из этих трех примеров благого безумия иллюстрирует победу мании над повседневностью. Аргумент Сократа сводится к следующему: поскольку благие виды мании существуют, возможно, эротическая мания также является благом. Для того чтобы этот аргумент превратился в доказательство, требуется указать ситуации, когда отношения между влюбленным и возлюбленным благотворны. Действительно, в финале речи называются два таких случая: любовь, соответствующая философскому образу жизни, свободная от сексуальных отношений, и любовь, соответствующая «честолюбивому образу жизни», допускающая сексуальные отношения. Указание этих случаев завершает доказательство. Однако палинодия гораздо больше, чем логический аргумент; это поток красноречия, который не считается ни с какими ограничениями.

Бессмертие души (245c5–246a2)

Если придерживаться логического расчета, достаточно сразу привести список благ, которые приносит любовное безумие. Но речь о любви уклоняется от прямолинейности и преодолевает ее. У всякого доказательства есть начало, неопровержимое доказательство требует начала исключительного. Сила расчета и здравомыслия опирается на власть настоящего времени и насущных соображений. Сократ преодолевает власть обыденности одной фразой: душа бессмертна. Если душа бессмертна, все повседневные соображения, опирающиеся на конечность человеческого существования, утрачивают силу.

Но почему душа бессмертна? Сократ предлагает рассуждение, о достоинствах и оригинальности которого ведутся споры. Аристотель в сочинении «О душе» приводит мнение Алкмеона, ученика Пифагора: душа бессмертна, потому что она подобна бессмертным существам, а этим подобием она обладает, поскольку она вечно движется, ведь и все божественные существа (Солнце, Луна, звезды, небо) вечно движутся[19]. У пассажа из «Федра» и взглядов Алкмеона есть не только сходства, но и различия: одно из них, важное для последующей истории философии, касается разграничения того, что движется само, и того, что движется под воздействием иного; вероятно, впервые оно было введено Платоном[20].

---

19 Аристотель. О душе, A 2 405a29 = фрг. A12 [Фрагменты ранних греческих философов, 1989].

20 Hackforth, 1952, p. 68.

Душа бессмертна (ἀθάνατος), потому что она есть нечто вечно-движущееся (ἀεικίνητον). Ее движение вечно, потому что она себя движет сама (τὸ αὑτὸ κινοῦν). Бессмертие отождествляется с вечным движением, а вечно движение, в свою очередь, с движением автономным. Но формула «бессмертие = вечное движение = свое начало» не является просто тавтологией, иначе она не была бы доказательной. В этом отождествлении каждый последующий элемент проясняет предыдущий, а это возможно лишь потому, что каждый последующий элемент стоит ближе предшествующего к человеческому миру. Что такое бессмертие, для смертных невозможно даже помыслить (см. ниже, 246c). Наиболее показательные образцы вечного движения расположены выше людей — на небесах. Но представление о собственном начале, автономии, занимало центральное место в политической жизни греков. Слово ἀρχή в этом рассуждении имеет смысл начала во времени, но оно может пониматься и как политическое начало. Справедливый полис в «Государстве» — собственное начало как в политическом, так и временном смысле, поскольку он не является промежуточным звеном в цепи превращений нездоровых политических режимов. Он рукотворный и рожденный, поэтому не вечный, но политическая автономия обеспечивает ему чрезвычайно долгий период самосохранения, намного превосходящий обычную меру[21]. Сущностью и определением души называется «движущее само себя» (245e). Именно «самость», а не движение имеет больший вес в определении души, ведь в четвертом и главном аргументе в пользу бессмертия души из «Федона» не упоминается о движении: решающим аргументом становится существование «самостей» — «прекрасного самого по себе» и т. д. (100bc), которые отличаются властной способностью делать все сущее подобным себе. Обретение самости, а вместе с тем и бессмертия — сквозная тема палинодии, которая органично сочетается с политическими коннотациями темы эроса, осмысливаемого как наивысшее выражение спонтанности и свободы.

Идея души: образ крылатых коней и возничего (246a3–246b4)

«Идея» (ἰδέα, 246a3) души буквально — это «внешний вид» души, то, как она «выглядит». Разумеется, речь идет о философском представлении души или ее художественном образе, а не о визуальной реальности. Сократ оговаривается, что слушателю предлагается подобие (ἐοικέτω, 246a6; ср.: εἰκών, «подобие», отсюда: «икона»), а не о божественное знание о том, как все обстоит на самом деле. Душа подобна объединен-

[21] Глухов, 2014, с. 404.

ной силе крылатой конной упряжки и крылатого возничего. Этот образ соответствует определению души как само себя движущего, причем источником движения являются не только кони, но и возничий. Именно возничий, «правитель» (ὁ ἄρχων), автономная и активная сила, занимает первое место в описании души человека. Ему подчинены запряженные в упряжку кони: благородный и дурной. У этого образа много общего с нижеследующим описанием великого небесного вождя Зевса, управляющего крылатой упряжкой.

Человеческая душа в «Федре» имеет формально такую же трехчастную структуру, как в «Государстве» (IV 439de), где называются следующие три части (эйдосы) души: рассудочный (τὸ λογιστικόν), вожделеющий (τὸ ἐπιθυμητικόν) и яростный (τὸ τοῦ θυμοῦ καὶ ᾧ θυμούμεθα). Между возничим-правителем из «Федра» и рассудочным началом в «Государстве» напрашивается аналогия; но два коня в «Федре», во-первых, более однородны, чем вожделеющее и яростное начала в «Государстве», а во-вторых, противопоставлены как достойный и недостойный, тогда как между вожделеющим и яростным началами столь черно-белого контраста не проводится (хотя, конечно, образ жизни стражей ценится выше образа жизни обычных людей).

Следует заметить, что в палинодии душа трактуется двояко. В доказательстве бессмертия души она едина, в образе крылатой колесницы — трехчастна. Единая душа — манифестация абсолютной самости, которая впоследствии воплощается в тело, трактуемое как нечто пассивное. В трехчастной душе есть как самостоятельные, так и подчиненные элементы, она способна не только действовать, но и претерпевать воздействие со стороны чего-то иного. Если единая душа противоположна телу, то трехчастная душа отчасти телесна, ведь крылатая сила — это самое божественное из телесного. Только телесное может быть представлено в виде образа, поэтому в разделе о бессмертии души ничего не сказано о ее «идее». Душа как начало движения не имеет образа. Образное описание возникает вместе с распределением элементов внутри прежде единой души, с переходом от единства ко множеству и к телесному воплощению.

В символическом изображении души как колесницы, запряженной парой коней, под управлением возничего, усматривают параллели с текстами Парменида и Эсхила[22]. В первых строках проэмия к поэме Парменида следующим образом показано путешествие «знающего мужа»:

Кони, которые меня несут, — доставляли [меня] так далеко,
как только может достичь дух (θυμός),

---

[22] Dubois, 1982, p. 12.

После того как привели меня и вступили на многовестный путь (ἐς ὁδόν)
Божества (δαίμονες), который ведет знающего мужа в стремительном полете по Вселенной,
Этим путем я несся, ибо по нему несли меня сверхпроницательные кони,
Во весь опор мча колесницу (ἅρμα), а Коры (Девы) путеводительствовали[23].

Секст Эмпирик пишет, что «конями» Парменид называет неразумные порывы души (τὰς ἀλόγους τῆς ψυχῆς ὁρμάς), но в сохранившемся тексте его поэмы душа не упоминается[24]. «Дух» (θυμός) лексически соответствует яростному началу души, преобладающему в душе стражей из «Государства». Возничий — это сам герой поэмы, движением души по небесному пути управляют демоны (δαίμονες). Кони у Парменида не различаются, они называются «сверхпроницательными» (πολύφραστοι), кроме того, коней, скорее всего, больше, чем два, поскольку о них говорится во множественном числе, а не в двойственном.

Другая, менее очевидная, параллель обнаруживается в «Персах» Эсхила, где мать царя пересказывает свой вещий сон (181–199):

Мне две нарядных женщины привиделись:
Одна в персидском платье, на другой убор
Дорийский был, и обе эти нынешних
И ростом, и чудесной красотой своей
Превосходили, две единокровные
Сестры. Одной в Элладе постоянно жить
Назначил жребий, в варварской стране — другой.
Узнав, — так мне приснилось, — что какие-то
Пошли у них раздоры, сын, чтоб спорящих
Унять и успокоить, в колесницу впряг
Обеих и надел обеим женщинам
Ярмо на шею. Сбруе этой радуясь,
Одна из них послушно удила взяла,
Зато другая, взвившись, упряжь конскую
Разорвала руками, вожжи сбросила
И сразу же сломала пополам ярмо[25].

---

23 Парменид. B1 [Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 286].
24 Секст Эмпирик. Против ученых, VII 112.
25 Эсхил. Персы / Пер. С. Апта [Лосев, 1970].

Два «коня» здесь — это две сестры, вступившие в спор, одна из которых олицетворяет мир эллинов, а другая — варваров. Великий царь устраняет взаимную вражду, поставив обеих под свое ярмо. Как и в платоновском символе, один из «коней» оказывается послушным, а другой — строптивым. Однако, с точки зрения греческой публики, подобная строптивость по отношению к персидской власти должна была вызвать одобрение, а не осуждение. Поэтому данная параллель — пример любопытной инверсии отношений, встречаемых нами в платоновском символе.

К сюжету «Федра» ближе образ из элегии Феогнида (II 1249–1252), где возлюбленный сравнивается с конем, принимающим благую заботу возничего, который обеспечивает ему «привычное стойло»:

Мальчик, как жеребенок (ἵππος), овса наевшийся вволю,
Ты, словно прежде, пришел в стойло привычное вновь,
Власти возницы желаешь, пастбищ прекрасных и тучных,
Свежести бьющих ключей, рощи тенистой прохлад[26].

Смертное и бессмертное (246b5–246d5)

Особое пояснение о том, чем отличаются бессмертные и смертные существа, показывает, что граница между обыденным существованием и тем миром, к которому в силу естественного притяжения относятся бессмертные души, оказывается непреодолимой для рассудочного расчета (οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου). Если рождение есть сочетание души и тела, а смерть — их разделение, то, согласно этой логике, можно мыслить бессмертное как вечное живое существо, образованное союзом души и тела. Но постижение бессмертного, как и божественной мании, превосходит возможности человеческого рассудка. Дело не в том, чтобы мыслить не имеющий окончания во времени союз души и тела, но в том, чтобы мысленно преодолеть телесность. Совершенство души связывается с ее «крылатостью», то есть со способностью возноситься над телесностью и земными реалиями, которая соответствует уму.

В этом же разделе сказано, что душа «заботится» (ἐπιμελεῖται) обо всем, что не имеет души. Это важнейшая черта души как самости в отношении к иному для себя повторяется ниже при описании заботы (ἐπιμελούμενος, 246e5) «великого вождя» Зевса обо всем сущем. Две сквозные и взаимосвязанные темы — обретение суверенности и достойное распоряжение обретенной властью — проходят через весь диалог.

---

[26] Феогнид. Элегии / Пер. Ю. Голубца [Древнегреческая элегия, 1996, с. 149; ср.: Dover, 1989, p. 58–59].

Крылатая сила (246d6–247c2)

Крылатая сила (ἡ πτεροῦ δύναμις, 246d6; в переводе просто — «крылья») — самое близкое к божественному среди всего, что имеет отношение к телу (τῶν περὶ τὸ σῶμα); ниже крылатая сила отождествляется с «лучшей частью души», то есть с умом (248bc).

Сократ вдохновенно описывает величественное движение по небесным путям войска богов и демониев под предводительством Зевса. Из двенадцати богов лишь Гестия остается дома. Эта астрономическая арифметика издавна давала повод порассуждать о том, что в данном пассаже символически изображено движение светил по небосводу, а особая роль Гестии объяснялась тем, что она представляет собой неподвижную Землю. Такое прочтение наталкивается на сложности: например, в планетарных терминах сложно объяснить отличия богов от подчиненных им демониев, а также определить, каким небесным явлениям соответствуют вереницы и сонмы последователей богов. Зато прослеживается аналогия с «Государством»: божественное бытие строится на том же принципе справедливости, который был предложен в этом сочинении, ведь, подобно жителям Каллиполиса, боги безмятежно занимаются каждый своим делом (πράττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὑτοῦ, 247a6).

Сверхнебесное место (247c3–247e6)

В платоновском описании богов сохраняются следы гомеровского антропоморфизма: боги «Федра» с удовольствием посещают праздничные пиры; только пировать они отправляются не «к эфиопам» (Гомер. Илиада, I 424), но возносятся к верхней точке небесной дуги. Отсюда они созерцают «то, что за небом» (τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ) — «сверхнебесное место» (ὁ ὑπερουράνιον τόπος); это во всех смыслах высшая точка полета каждой души.

Платон использует слово «место» («топос», τόπος) даже при описании «утопии» — то есть места без места, того, что расположено за пределами небосвода, вне видимого мира. «Атопичным», буквально «лишенным места» внутри видимого мира, в диалоге называется Сократ: ясное воспоминание о пребывании за пределами видимого мира делает жизнь философа лишенной привязи к земным реалиям. В «Государстве» говорится о месте–области в связи с «умопостигаемым» (ср. 508c), и в «Федре» ум способен созерцать сверхнебесное место. Аналогия прослеживается в том, что в кульминации обоих диалогов представлено нечто выходящее за пределы обыденного бытия: сверхнебесное, то есть область за пределами видимого неба (Вселенной) в «Федре», и «идея блага»,

расположенная «за пределами существования» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, «Государство», 509b9). В сверхнебесной области в «Федре» не выделяется единый центр, подобный идее блага в умопостигаемой области в «Государстве». Выход за пределы обыденного требует особого языка описания, превосходящего человеческие возможности. В «Федре» Сократ сетует на неспособность поэтов прославить сверхнебесную область, а в «Государстве» Главкон признает бессилие обычного человека следовать за полетом мысли философа. Между этими диалогами есть и композиционная аналогия: в обоих случаях разделы об «умопостигаемом» и сверхнебесном намеренно избыточны, они предлагаются читателю «сверх плана», в качестве отступления от основной линии рассуждения.

Недоступное поэтам восполняет философ: он «осмеливается» сказать истину. Но если для высказывания истины нужна смелость (τόλμα), такая истина явно отличается от истины математических доказательств. С такого рода истиной читатель встречается в пассажах о диалектике в «Государстве», а также в «Горгии», где у истины впервые появляется шанс быть высказанной только в споре двух «парресиастов», откровенных собеседников, Сократа и Калликла.

Истинное описывается как своеобразное зрелище, открывающееся только «уму, кормчему души» (ψυχῆς κυβερνήτῃ... νῷ, 247c7–8). Ум, «правитель» души и ее «начальник», — это крылатый возничий или Зевс (в разных частях палинодии). Истинное не пребывает открытым и доступным для всех, но открывается в созерцании лишь тому, что начальствует само по себе. Момент борьбы и преодоления, без которого невозможна видимость истинного, выразительно представлен в следующем разделе. Успехом преодоления объясняется и радость, охватывающая мышление самого бога, когда ему удается наконец вновь узреть бытие.

Рассудочное мышление (διάνοια) отличается от ума (νοῦς): мышление буквально питается (τρεφομένη) умом и беспримесным знанием. Уму открывается «истинно», буквально — «бытийно», «сущая сущность» (οὐσία ὄντως οὖσα); она — бесцветная, безвидная и бесплотная. Род знания, связанного с этой сущностью, называется «истинным». Вероятно, это то же, что и «беспримесное» знание, поскольку в обоих случаях это знание о «том, что есть истинно сущее», буквально — «бытийно»[27].

«Мышление» — не самое удачное слово для перевода греческого διάνοια, которое чаще переводится в диалоге как «рассудок», однако в русском языке понятие «рассудок» едва ли ассоциируется с пережива-

---

27 Употребление слова ὄντως («по сути», «подлинно») типично для диалогов поздней группы: «Федр» — 8 раз, «Государство» — 8, «Софист» — 22, «Политик» — 11, «Филеб» — 15, «Законы» — 52 раза.

нием радости, о котором говорит Сократ. Как «мышление», так и «душа» по-гречески слова женского рода, поэтому непонятно, к мышлению или душе относится данное описание. Вероятно, речь о душе, которая, наконец, достигнув сверхнебесного места, видит бытие (τὸ ὄν). То же ли это самое «бытие», что и «бытийно сущая сущность»? Можно предположить, что «театральное» (θεατή) созерцание, которым занят ум, отличается от рассматривания (καθορᾷ), в которое погружено рассудочное мышление, а также что бесцветная, безвидная и бесплотная сущность — это не то же, что сама справедливость (αὐτὴ δικαιοσύνη), здравомыслие (σωφροσύνη) и знание (ἐπιστήμη). Но для ответа на эти вопросы в платоновском тексте не хватает прямых указаний. Мышление следует за умом, сыгравшим решающую роль в восхождении души. Оно «питается» его успехом в момент триумфа. В символе рассеченной линии из «Государства» (VI 511d) διάνοια (научное мышление, основанное на аксиомах-предпосылках) ставится ниже, чем νόησις (лишенное предпосылок диалектическое умозрение). В «Федре» ум отождествляется с «крылатой силой», ему свойственно преодолевать пределы и стремиться в сверхнебесную область. Ум — исключителен, он сам создает исключение, побуждая душу к тому, чтобы занять внешнюю позицию по отношению к обычному миру. Именно из этой внешней позиции открывается истина в форме справедливости, здоровья, знания и красоты.

Борьба душ (248a1–248c2)

Внеплановая кульминационная вставка с описанием сверхнебесного места — это быстрый взгляд-прозрение на то, к чему души простых смертных почти не имеют доступа, но теперь рассуждение возвращается к их судьбе. Взлет во внешнюю область (εἰς τὸν ἔξω τόπον) — предельное испытание, выпадающее душе, которой приходится бороться как с собой, так и с другими душами. Внутренний конфликт возникает вследствие разнонаправленного движения двух коней: один из которых слушается стремящегося ввысь возничего, другой — противится ему и тянет упряжку вниз. Вместо того чтобы занять место на небесном хребте, у обычных душ во внешнюю область возносится лишь голова возничего, да и то ненадолго, поэтому они многое упускают из того истинного, что открывается уму за пределами неба. Но большинство душ не способны даже на это, они совершают кругообращение, полностью погруженные внутрь неба в непрестанной борьбе за место повыше. В итоге они возвращаются вниз, так и не увидев зрелища бытия. Они вынуждены питаться мнениями, тогда как наверху их ждала иная пища: лучшая часть души, то есть ум,

крылатая сила, «пасется» и питается на «равнине истины» (τὸ ἀληθείας πεδίον, 248b6), образ которой отсылает к поэме Эмпедокла[28]. Греческий глагол τρέφω с широким диапазоном значений («питать», «напитывать», «воспитывать») позволяет до конца выдержать описание, в котором духовный рост терминологически не отличается от телесного[29].

Закон воплощения душ (248c2–249d3)

Жесткое соперничество травмирует души, калечит возничих и ломает крылья, однако единственное событие, имеющее значение для их последующих судеб, — это степень проникновения ума во внешнюю область, где открывает себя истина. Созерцание истины восполняет крылатую силу до следующего кругообращения, период которого составляет 1000 лет (249a7). Души, не увидевшие истины, не способны подниматься вверх, поэтому они опускаются вниз. Но если успешное возвышение души происходило благодаря вдохновенной крылатой силе либо во внутренней или внешней борьбе, о правилах которой не было речи, то путь вниз немедленно погружает душу не просто в область телесного, но и в круговорот формальной космической справедливости, подчиненной закону богини судьбы Адрастеи. Поскольку этот закон регулирует рождение человеческих существ, он позволяет понять, что такое человек, если судить об этом из космической перспективы. По закону, в своем первом воплощении души могут воплотиться лишь в человеческое существо. Посещение сверхнебесной области — необходимое условие человечности; ниже говорится, что не может быть человеком тот, чья душа не имела шанса увидеть истину. Отсюда можно вывести предварительное определение человека: человек — это смертное существо, чья душа воспаряла за пределы небосвода, где созерцала справедливость, здравомыслие, знание и красоту (Определение человека 1). Следовательно, космический кругооборот душ осуществляется между двумя полярными возможностями — часть душ постоянно видит истину, каждый раз преодолевая границу внешней области, другая часть душ, опустившись вниз, не способна уже подняться над земным миром. Об этом не говорится прямо, но можно понять, что различаются два типа рождения людей: есть совершенно «новые» люди (результат воплощения души, только что спустившейся с небес на землю), а также все остальные люди (результат повторного воплощения в человеческом теле души, до этого успевшей

---

[28] Эмпедокл. Очищения, фрг. 121 [Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 407].

[29] Ср.: Платон. Государство, 403c.

побывать в теле животного). В своем первом воплощении люди сохранили больше воспоминаний об истине, но проиграли борьбу и опустились на землю. Остальные души почти забыли о том, что видели во внешней области, но у них может быть повод для торжества, если им удалось преодолеть в себе животное начало.

По закону предусмотрено девять классов, определяющих судьбу души при новом рождении, решающим критерием называется количество увиденной истины. В сверхнебесном месте душа созерцает справедливость, здравомыслие, знание (ниже к этому списку добавляется красота). Мы склонны различать содержание этих понятий качественно, поэтому, казалось бы, имеет значение, что именно увидела душа: больше справедливости или знания, больше здравомыслия или красоты и т. д.? Но по закону судьба определяется «количеством» созерцания: самые достойные души видели «больше всего» (πλεῖστα, 248d2), что можно понимать, как в смысле «объема», так и в смысле временной длительности (Критерий судьбы 1). Похоже, способность ума удерживаться наверху имеет большее значение, чем способность мышления распознавать различные формы. Решающий для последующей судьбы акт созерцания представляет собой событийное единство, которое невозможно разделить на части.

В первый класс попадают души, воплощающиеся в философа. Платоновское понимание того, что такое философия, далеко от профессиональной определенности, свойственной этому термину в наши дни. В «Федре» философ характеризуется как любитель красоты, человек, сведущий в мусических искусствах и эротике. Последнее качество не должно удивлять, ведь Сократ, образцовый философ, говорит о себе в «Пире», что «эротика» — это единственное, в чем он знает толк. «Эротика» входит в платоновское определение философа. В его диалогах (как и в широком греческом контексте) эрос — это неодолимая сила, увлекающая к подлинно прекрасному, всегда превосходящему пределы обыденной рассудочности. Поэтому эрос родственен «крылатой силе», а вместе с тем и уму.

Ко второму классу относятся души, воплощающиеся в идеального политика, каким будет справедливый, воинственный и властный царь. Политическое призвание следует за философским, но не дистанцируется от него. В «Государстве» философия и политика нераздельны: в справедливом полисе правят цари-философы, в «Федре» проникновение ума в сверхнебесное место также приводит к созерцанию справедливости. Но если мышление следует за умом, то и в законе судьбы душа политика следует за душой философа. Царь наследует свою власть, точно так же мышление наследует знание от ума.

К третьему классу относятся души деятельных натур, добивающихся каких-то целей, имеющих общественную значимость: политиков и деловых людей. К четвертому — души тех, кто совершенствует тело свое или чужое, то есть гимнастов или врачей. К пятому — души тех, кто связан с религиозной практикой, открывающей доступ к сверхобычному, прорицателей и посвященных в таинства. На шестом месте оказываются души поэтов, которые в данном контексте характеризуются как подражатели. Читателей «Федра» может удивить невысокая оценка мантической и поэтической жизни, в особенности после того, как в начале «палинодии» мантика и поэзия упоминались как выдающиеся примеры благой одержимости. Но за ними все-таки признается исключительность, они поставлены выше седьмого класса, который и необходимо принять за эталон нормальности и посредственности платоновского политического сообщества: к этому классу относятся души, воплощающиеся в будущих ремесленников и крестьян, именно они составляют большинство обычных людей в «Государстве».

К двум последним классам относятся души, воплощающиеся в тех, чья деятельность чинит препятствия для торжества справедливости и здоровья политического сообщества. К восьмому классу принадлежат софисты и демагоги, но самое бесславное место отводится душам, которым меньше всех ведома истина, такие воплощаются в будущих тиранов. Принцип классификации душ в «Федре» явно связан с политическими принципами, изложенными в «Государстве», и даже может служить для прояснения последних. Так, согласно закону Адрастеи, душа тирана не менее девиантна, чем душа философа, но при этом душа тирана совершенно не способна на преодоление замкнутого мира обыденности и ей совершенно чуждо стремление к выходу во внешнюю область сверхнебесного. Согласно представленному репертуару жизней, философия — это радикальная противоположность несвободы и несправедливости. Закон Адрастеи в «Федре» напоминает «закон рока» в «Тимее», также регламентирующий воплощения (41e–42d); но есть важные различия: в «Тимее» душа первый раз ради соблюдения равенства обязательно воплощается в мужчину, но в следующий раз она может воплотиться в женщину, а затем уже — в животное существо, причем два последних случая считаются наказанием за лишенную доблести или порочную жизнь.

В финале классификации по-новому формулируется ее критерий: если выше решающее значение имело «количество» увиденной истины, то теперь участь бессмертной души после воплощения зависит от справедливости прожитой жизни (Критерий судьбы 2). Между двумя кри-

териями нет противоречия. Во-первых, критерий 1 определяет судьбу души при первом воплощении; критерий 2 объясняет, каким образом складывается судьба души при последующих воплощениях. Во-вторых, эти критерии взаимосвязаны: справедливость была названа среди вещей, созерцаемых душой в сверхнебесном месте; справедливость земной жизни зависит от способности души возвращаться в воспоминаниях к этому созерцанию (точно так же, как земная влюбленность является воспоминанием о самой красоте, о чем говорится ниже). «Количество» увиденной истины остается неизменным на протяжении огромного срока в 10 000 лет, в течение которого души не способны вновь окрылиться и получить еще один шанс на созерцание бытия. Существует только два исключения из этого правила: это душа честного (буквально — не прибегающего к обману) философа и душа человека, который сочетает эротическую страсть к юношам с философией. Это два близких, но различающихся между собой типа души. В этом пассаже их объединяет причастность философии, но далее становится ясно, что любовь к мудрости всегда связана с влюбленностью. Поэтому представление этих двух видов души, соответствующих им образов жизни и обеспечиваемых ими неземных преимуществ в посмертном существовании, является ключевым элементом «доказательства», обещанного в палинодии. В начале следующего раздела Сократ возвращается к этой теме.

В выборе упоминаемых временных периодов ученые усматривают влияние орфиков (Hackforth). Душа не воплощается повторно сразу после смерти, но сначала подлежит суду; очередное воплощение происходит лишь на тысячный год. Перед новым рождением душе предстоит жеребьевка и выбор судьбы, что напоминает события из видения Эра о посмертном существовании, описанного в финале «Государства». Иная судьба у исключительных, философских, душ: после того как они три раза подряд выбрали себе философский образ жизни, цепь перевоплощений заканчивается, эти души вновь окрыляются и покидают телесный мир. Им предоставляется еще один шанс воспарить в сверхнебесное место и увидеть истину, но впоследствии, вероятно, все может повториться: души могут отяжелеть, наполниться злом и забвением, вновь упасть в земной мир.

Исключение, предоставляемое законом для философских душ, получает любопытное объяснение, где можно усмотреть еще одно неявное определение человека как существа, которому необходимо понимать «говоримое в общем смысле», букв. «говоримое согласно виду» (συνιέναι κατ’ εἶδος λεγόμενον, 249b7). Вероятно, это значит, что человеку необходимо понимать высказывания, где многообразие чувственных

восприятий обобщается посредством отнесения частного случая к некоторому множеству случаев — к виду или роду (Определение человека 2). Такое понимание возможно благодаря припоминанию того «истинно (бытийно) сущего», которое душа созерцала в сверхнебесном месте. Без этого созерцания и воспоминания о нем душа не способна на человеческое существование. Это определение человека согласуется с представленным выше, согласно ему человек — это смертное существо, чья душа воспаряла за пределы небосвода, где созерцала справедливость, здравомыслие, знание и красоту. В итоге в этом разделе палинодии человек определяется как смертное существо, которое отличается двумя способностями своей бессмертной души: 1) благодаря уму оно способно на нечто исключительное — на преодоление телесности, повседневной реальности и обыденных доводов рассудка; 2) напротив, благодаря воспоминанию о справедливости и пр., то есть рассудочному мышлению, оно способно понимать «видовые» высказывания (Общее определение человека). Две способности души человека — ум и рассудочное мышление — различаются между собой, но являются взаимосвязанными; от их совершенства зависит судьба души в первом и последующих воплощениях. С этим определением человека следует соотнести пассаж из финальной части диалога, где описываются два «вида» речи, с которыми имеет дело диалектика (265–266). Поскольку философская душа видела больше всех, философ лучше всех понимает общие суждения. Философское мышление изначально связанно с тем, что высказывается «согласно виду». Кроме того, философское мышление обладает крылатой силой, оно неотделимо от ума. Отличаясь способностью к преодолению телесности, душа философа лучше всего подготовлена для того, чтобы посредством воспоминания преодолевать реалии обыденной жизни и возвращаться к истине.

Это не последнее удивительное высказывание, ведь Сократ определяет не только человека, но и божество: бог есть нечто божественное именно благодаря близости к тем вещам, истинно (бытийно) сущим, которые открываются в сверхнебесном месте; бог есть нечто божественное, поскольку способен на пребывание во «внешней области», за пределами поднебесного существования. Об идее блага, царящей в области умопостигаемого, в «Государстве» также говорится, что она «за пределами существования». Этот важный для понимания платоновской «метафизики», но крайне лаконичный раздел завершается возвращением от божественного к земному.

Разрыв между поднебесным и сверхнебесным миром ведет к непониманию и неприятию философской одержимости среди обычных

людей. Невозможность общения между людьми с разными типами души — сквозная тема всего диалога. Особое внимание ей будет уделено в финале «Федра», где объясняется, как философ должен строить свою речь. Пока же излагаются репрессивные меры, применяемые сообществом по отношению к тому, кто посмел «отказаться от людских забот»: обычные люди считают охваченного энтузиазмом философа безумцем и пытаются его «вразумить» (ср.: νουθετεῖται, 249d2, буквально — «вложить ум»). Очевидными параллелями к этому сюжету являются рассказ из «символа пещеры» в «Государстве» о трагической судьбе философа, вернувшего после созерцания солнца в пещеру к узникам, а также — участь самого Сократа. «Вразумление» философа со стороны сообщества заставляет вспомнить об общественном давлении, которому, согласно речи Лисия, влюбленный подвергается со стороны друзей: ведь они считают, что любовь есть нечто дурное (234b3).

Влюбленность как воспоминание о красоте (249d4–252c2)

После впечатляющего отклонения от прямолинейной логики доказательства «возвратная речь» Сократа наконец возвращается к своему формальному поводу: необходимо опровергнуть все предъявленные Эроту обвинения; ведь к этому и «ведет вся речь о четвертой мании». За философской кульминацией (рассказ о «сверхнебесном месте») следует риторическая кульминация речи: завершение доказательства того, что Эрот — благо. Теперь справедливость должна восторжествовать: сначала Сократ определяет влюбленность как воспоминание об истинной красоте, что позволяет оценить «четвертую манию» как лучшее из всех вдохновений, следовательно, как несомненное благо; затем он рассказывает о природе и фазах эротического влечения, описывая причину и состояние (ἥ αἰτία καὶ τὸ πάθος, 252c1–2) влюбленности. Описанное состояние влюбленности соответствует тому, что люди на своем языке называют эросом (Эротом), однако оно происходит от божества, поэтому у него есть божественное имя — «Птэрот», то есть Эрот, «расти вынуждающий крылья». Ниже новое толкование получает и слово «влечение» (ἵμερος); это не просто этимологическая игра, образцов которой с избытком хватает в «Кратиле», но и пример того, как обычное слово говорит нечто особенное для избранной публики.

Как и в «Пире», в «Федре» различаются два Эрота: «простонародный» и небесный. Если первая речь Сократа начиналась с определения эроса, то в палинодии оно дается только после кульминации речи, в нисходящем движении от вершины к заключению. В первой речи Сократа

определение было результатом договоренности между собеседниками, в палинодии — оно представляется из сверхчеловеческой перспективы, а его подлинное имя заимствуется из божественного языка. Поскольку договоренность между собеседниками возможна с самого начала (это условие их общения), ничто не мешает тому, чтобы начать с определений, но тогда понимание эроса подчиняется общедоступным представлениями. Для того чтобы дать более сильное (божественное) определение Эрота, которое будет царить над общедоступными соображениями, сначала необходимо указать способ преодоления обыденных реалий, что возможно благодаря «крылатости» души и ее лучшей части — ума. Лишь из этой обособленной позиции, умственно возвышающейся над обыденными представлениями, можно предложить определение, которое будет править ими, а не подчиняться им.

Итак, влюбленный — тот, чья страсть к прекрасным юношам возникает как неосознанное воспоминание о самой красоте, ярко сиявшей в сверхнебесном месте. Поскольку нисхождение души вниз сопровождается забвением этого созерцания, в земной жизни почти невозможно догадаться, что интенсивное эротическое влечение к возлюбленному на самом деле объясняется стремлением к самой красоте. Как именно Платон изменяет расхожие представления о любви? Различение двух Эротов в «Пире» вводится не Сократом, а Павсанием и отражает представления афинского избранного общества. Разрыв между тем, что общедоступно и идеальной целью, превосходящей обыденность, сам по себе еще не выражает философскую точку зрения. Прекрасное — трудно; только пошлое — доступно и у всех на виду. Эстетический переворот, совершаемый Платоном, едва ли связан с тем, что прекрасное абстрагируется, переносится во «внешнюю область», делается предметом стремления. Для греков вполне естественно было называть прекрасным то, что вызывает к себе сверхобычную страсть и желание обладать: прекрасное привлекает к себе, а прекраснейшее требует подвига. По словам Фукидида, даже завоевание далекой Сицилии представлялось афинянам прекрасным и эротически привлекательным делом, требовавшим чрезвычайного напряжения сил и выхода из череды привычных обстоятельств. Но Сицилийская экспедиция была следствием наглого и бесчинного желания, перешедшего в «гюбрис» (ср.: 250e5), и, будучи несправедливой военной авантюрой, она потерпела закономерную неудачу. В «Пире» Сократ возражает против безудержного прославления Эрота, поскольку желание — это скорее проблема, чем решение. Эрос обещает свободу и благо, но его власть граничит с несправедливостью. В «Федре» Платон также мыслит политически: красота, занимая престол по ту сторону небосвода,

делит его со справедливостью и здравомыслием. Поэтому подлинному эротическому влечению чуждо насилие.

В «Федре», как и в других диалогах, цель Платона двоякая: сохранить исключительность чувства прекрасного и любовного переживания, но в то же время сочетать потенциально тираническую аномалию со справедливостью. Предлагаемое решение также двойственно. С одной стороны, ради обеспечения справедливости необходимо произвести обособление двух сфер — поднебесной и сверхнебесной. Тогда влюбленный, осознав, что подлинный предмет его страсти не принадлежит к земному миру, откажется от дерзкого замысла совершить насилие над возлюбленным, но ему нет необходимости отказываться от дружбы. Отношения в гомосексуальной паре политически окрашены из-за разницы в возрасте, социальном статусе и сексуальной роли двух в принципе равноправных граждан. Поэтому эротическое влечение старшего к младшему неизбежно сталкивается с проблемой справедливости. С другой стороны, необходимо сохранить смысл эроса как спонтанного влечения к прекрасному и исключительному. В речи, посвященной Эроту, невозможен призыв к воздержанию от любви — это было бы предательством по отношению к божеству. Поэтому эротическое влечение не останавливается, но перенаправляется. Возвышенный эрос становится манией, непонятной для окружающих; она выражает то, что принадлежит самому человеку (и богу), но не сообществу людей.

Виды любви. Уподобление богу (252c3–253c6)

Любовная мания исключительна, но в самой исключительности есть важные различия. Сократ выделяет около дюжины видов любви согласно числу богов-участников небесной процессии (точное число, вероятно, одиннадцать, поскольку Гестия не участвует в процессии). Подробного описания удостаиваются три вида любви, которыми охвачены спутники Зевса, Ареса и Геры. Согласно общему принципу, принадлежность к свите того или иного бога, следование за ним означает и желание максимально и во всех отношениях подражать своему божеству. Это относится и к любви: каждый человек, желая близости со своим возлюбленным, на самом деле жаждет приближения к своему богу. Возлюбленный для влюбленного — земное воплощение божества и одновременно потенциальная жертва эротического насилия, что порождает невероятно двусмысленные и сложные отношения. Достойно вынести «бремя того, кого именуют пернатым» способны только спутники Зевса, философа и царя небесного воинства, тогда как спутники Ареса предпочитают господст-

вовать в отношениях, что может привести к трагической развязке. Эти два вида любви имеют явные параллели в «Государстве»: философы-цари действуют справедливо, тогда как яростные души воинов склонны к тирании, если их не облагородить воспитанием. Особое внимание к спутникам Ареса объясняется, видимо, и тем значением, которое имели примеры «священных отрядов», образованных из гомосексуальных пар. О таких воинах упоминает Федр в платоновском «Пире» (178e). В середине IV в. до н. э. славился непобедимостью фиванский «священный отряд» численностью в триста человек (все они пали в битве при Херонее). О прочих видах любви сказано слишком мало; но даже их простое упоминание открывает любопытную перспективу, не нашедшую места в величественном полотне «Государства»: это намек на возможность справедливой политической реальности, в основе которой не только две разновидности эротической девиации (философская и воинственная), но множество других менее известных, но не менее божественных. Но множественность видов любви, по-видимому, еще больше затрудняет взаимное понимание. Охваченные воспоминаниями о восхождении души, влюбленные не образуют сообщества единомышленников, способных противостоять диктату большинства. В борьбе за свою страсть каждый влюбленный действует в одиночку.

Двойственная структура влюбленности проясняет важный момент в эротических отношениях старшего и младшего, приобретающих воспитательный характер. Поскольку души влюбленного и возлюбленного подобны между собой, воспитательное уподобление возлюбленного тому божеству, к свите которого принадлежала душа влюбленного, не является тираническим. Такое воспитание оказывается свободным, в нем нет повода для зависти или неприязни. Эрос не просто имеет божественное происхождение, но и благотворен как для влюбленного, так и для возлюбленного, несмотря даже на то, что первоначально возлюбленный не испытывает эротического влечения.

Завоевание избранника. Триумф философского эроса (253c7–257a2)

Показав, что подлинная любовь — божественна и благотворна для тех, кто к ней причастен, Сократ переходит к определению недостойных эротических отношений. Описание дурного примера дается после того, как представлен благой пример; иными словами, достойное старше, автономнее недостойного — это важный принцип платоновской этики. Сократ вновь обращается к «идее души»: душа человека уподобляется сочетанию трех элементов — возничего и упряжки из двух коней. При

первом обращении к этому образу различие между конями подробно не объяснялось. В первой части речи основное внимание уделялось вознichему, уму, крылатой силе и свободному движению души вверх к границам поднебесного мира. После кульминации речи, во второй части палинодии, восходящее движение сменяется нисходящим, поэтому внимание переключается с возничего на коней, с освобождающего единства — на дихотомию, посредством которой решается проблема справедливости.

Эротическое переживание также раздваивается и отражается, воспроизводя себя в другом и изменяясь. Выше речь шла о влюбленном, теперь наконец впервые речь заходит о переживаниях возлюбленного. Объяснение того, почему у возлюбленного, юного и прекрасного, пробуждаются ответные чувства к влюбленному, не отличающемуся молодостью и красотой, — в греческой любовной логике было труднейшей задачей. В речи Лисия интересы возлюбленного полностью определялись корыстным расчетом. В первой речи Сократа к этому прибавилась драматизация страсти, парадоксальным образом работавшая на то, чтобы, отвратив возлюбленного от всех прочих влюбленных, сблизить напуганного юношу с таящим свои подлинные чувства «автором» речи. В палинодии Платон предлагает оригинальное решение этой любовной проблемы — теорию «отраженного эроса», согласно которой возлюбленный также переживает любовное влечение к влюбленному, возникающее как отражение страсти. Прежде чем перейти к ее рассмотрению, необходимо понять, почему Платону было необходимо ее представить.

Раз гомосексуальные отношения у греков в целом не предполагали эмоциональную взаимность, без специальной теории на этот счет можно обойтись. Более того, в самом финале палинодии все-таки находится место для калькуляции приобретений и потерь, выпадающих на долю возлюбленного. По своему космическому масштабу они, конечно, несопоставимы с мелкими житейскими выгодами, обещанными в награду в предшествующих речах. Теперь выбор между влюбленным и невлюбленным определяет нечто большее, чем материальное благополучие в земной жизни. Дружба влюбленного приведет к тому, что душа возлюбленного окрылится через три воплощения и вновь воспарит к созерцанию истины и бытия; тогда как отношения с невлюбленным приводят к тому, что душа бессмысленно проводит тысячи лет в долгой цепочке перерождений. На этом основании можно утверждать, что в каком-то смысле Платон также придерживается точки зрения, согласно которой ответный интерес возлюбленного объясняется корыстью, а не эросом.

Следует заметить, что эти расчеты приводятся перед самым финалом палинодии, где Сократ обращается с молитвой к богу Эроту. Параллельная логическая структура встречается в «Государстве»: во второй половине этого сочинения после вдохновенных центральных книг, в которых рассуждение восходит к идее блага, и перед финальными страницами X книги, посвященными теме божественного, помещен раздел, где приводится множество поразительных арифметических подсчетов: помимо загадочного «брачного числа», там устанавливается, например, что справедливый царь счастливее тирана ровно в 729 раз[30]. Аналогичную композицию — «эротическое», «арифметическое», «божественное» — можно усмотреть во второй части палинодии. Объяснение, по-видимому, связано с тем, что разные виды речи предназначены для разной публики. В финале «Федра» приводится обоснование этого диалектического приема, а палинодия (как и «Государство» в целом) служит примером логически разнородного текста, способного подобрать свой ключ к разным типам человеческих душ. Палинодия обращена прежде всего к «пылким натурам», пренебрегающим рассудочными обоснованиями. В ней эротическое начало первенствует над конвенциальными доводами. Количественный аргумент второстепенен и предназначен лишь для той части слушателей, которые слишком прагматичны, чтобы вдохновиться поэзией, мифами и метафорами. Но в конечном счете было бы невозможно обосновать выбор возлюбленного только вычислением приобретений и потерь.

Возлюбленный должен предпочесть влюбленного, следуя своему ответному чувству, для которого греческая любовная логика не видела оснований. Платону приходится изобрести любовь почти «из ничего»: ответное чувство возлюбленного возникает как отражение влюбленности, испытываемой влюбленным. Поскольку началом любовного влечения было воспоминание о самой красоте, это воспоминание будет основой и для отраженного эроса. У эротических переживаний влюбленного и возлюбленного общий исток, не имеющий прямого отношения к ним самим. В иной форме о том же говорится в описании усилий влюбленного сделать возлюбленного подобным своему богу. Сократ не рассматривает ситуацию, когда последователь одного бога влюбляется в последователя другого бога, в результате чего могла бы возникнуть «теологическая несовместимость». Предполагается, что возлюбленный способен уподобиться именно тому богу, которого почитает влюбленный. Это божество становится началом любви и ее посредником, когда у возлюбленного пробуждаются ответные чувства. Поскольку влюблен-

---

[30] О композиции «Государства» см.: Глухов, 2014, с. 307–308.

ный и возлюбленный переживают одно и то же чувство, пусть и с разной интенсивностью, между ними возможна дружба. Стоит устранить из любовных отношений посредническую и уравнивающую роль божества, как они становятся неравными, причем единственным средством восполнить это неравенство оказывается материальное вознаграждение. Абсолютное первенство Эрота как бога делает любовь поистине бескорыстной. Поэтому всякий, кто отказывается принять сократовское «доказательство», вынужден считаться с тем, что любовь в его собственном представлении — это удовлетворение тиранического влечения в обмен на материальную поддержку. Такая любовь называется в палинодии «противоестественной» (παρὰ φύσιν, 251a1; ср. παράνομα, 254b1); она противоестественна не потому, что она гомосексуальна, но потому, что она предполагает насилие, неравенство и несправедливость по отношению к возлюбленному.

VII. Финал диалога (257b7–279c8)

Ключевые темы финала «Федра» намечаются сразу, как только прозвучали последние слова палинодии. Лишь спонтанная импровизация Сократа о божественном даре цикад на время приостанавливает поток рассуждений, погружая читателей в атмосферу знойного летнего полдня.

Неуместность письменной речи (257b7–258d6)

Федр восхищен палинодией, и результат состязания очевиден: Сократ стал победителем, а Лисий проиграл. Внутреннюю интригу диалога Федр немедленно обобщает и политизирует, применяя ее к общеизвестным обстоятельствам. Выясняется, что автору первой речи удача изменила решительно во всем. Не один Сократ желает, чтобы Лисий отказался от написания подобных речей, но и некий афинский политик также выбранил приезжего сочинителя; да и сам Федр уже настолько уверен в преимуществе Сократа, что не оставляет Лисию ни малейшего шанса на ответное выступление. Похоже, всем выгодно, чтобы Лисий замолчал. Федр объясняет, почему неназванный политик бранил Лисия, именуя последнего логографом, то есть буквально «сочинителем письменных речей». Логограф на заказ пишет речи, предназначенные для устного выступления в суде или народном собрании. Но Федр выделяет лишь одно обстоятельство: логограф создает письменные речи, то есть записывает устное слово. Именно это стало причиной упреков: ведь влиятельные политики стыдятся записывать свои речи, чтобы не прослыть софистами.

Таким образом, судя по словам Федра, неприязнь афинского политика к Лисию носит общий характер, в ней нет ничего личного: ведь любому человеку сочинять письменные речи постыдно.

Первая формулировка ведущего вопроса (Ф1): как сочинить прекрасную письменную речь? (258d7–258e5)

Разобраться в том, какая именно проблема решается в последней трети «Федра», не проще, чем искать единственную цель написания всего диалога. В тексте встречаются по крайней мере две формулировки, между которыми необходимо установить связь. Все начинается с попытки Федра объяснить причины негативного отношения к Лисию в афинском обществе, в результате чего складывается впечатление, будто речь идет об узкопрофессиональных особенностях «логографии», то есть сочинении письменных речей за плату. Именно этим видом деятельности был известен в Афинах Лисий. Сократ расширяет понятие логографии: логография теперь означает создание письменных речей, поэтому критикующие логографов политики — сами ревностные логографы, поскольку они хотят, чтобы их идеи сохранились в записи, приобретя статус закона. Но в числе законодателей Сократ упоминает Ликурга, чьи законы были устными, — записывать их было запрещено. Поэтому на мгновение кажется, что аргумент Сократа выходит за пределы различения устной и письменной речи: по его словам, постыдно создавать постыдные речи — неважно, в письменном или в устном виде. Впрочем, сразу после этого он предлагает разобраться, каким образом записываются (сочиняются в письменной форме, γράφειν, 258d7) прекрасные и, напротив, постыдные речи. Эта формулировка связана с допущением, что между письменной и устной речью есть существенное различие.

В судьбе Лисия приоритет письменного слова над устным объяснялся внешними обстоятельствами: Лисий не был афинским гражданином, поэтому он не имел права выступать с устной речью в народном собрании. Единственная риторическая карьера, которая открывалась перед ним, была связана с сочинением письменных речей на заказ. В узком смысле занятие логографией носит специфический характер, обусловленный в том числе особым социальным положением профессионального сочинителя. Сократ включает в число логографов всех политиков, когда-либо добивавшихся принятия письменного закона (258b). Более того, в число логографов входят такие прославленные законодатели, как Ликург, Солон и Дарий (258c). Проблема, с которой сталкивается логография, распространяется Сократом на все виды письменного логоса:

на политические речи, на частные поэтические и прозаические сочинения (258d). Гибкость в определении логографии свидетельствует о том, что автор «Федра» держал в уме не частный случай Лисия или подобного ему сочинителя. Упоминание имен прославленных законодателей и само введение в тему (начиная со слов Федра об упреках, адресованных логографии со стороны политики) заставляют искать, прежде всего, политическое значение рассматриваемой проблемы.

Деятельность Лисия могла заслужить упрек не потому, что сочиненная им речь подчиняла себе слушателей в народном собрании, напротив, она могла доставить им несказанное удовольствие. Но деликатная особенность состояла в том, что народное собрание обладало всей полнотой власти в Афинах, и, если оно принимало идеи из речи, сочиненной на заказ чужестранцем, не имевшим права на участие в локальной политике, это подрывало суверенность демоса. Уже одно то, что афинский политик, заказавший Лисию речь, говорит с чужих слов, было скандалом. Прибегать к услугам логографа — значило ставить под сомнение собственную автономию. Когда ниже Сократ перейдет к рассмотрению различий между устной и письменной речью, выяснится, что и здесь он расширяет границы частного случая. Его интересует не столько отказ афинского гражданина от самостоятельной речи в пользу чужеземца, получающего за это вознаграждение, сколько более общий вопрос о том, в какой мере возможно сохранение самостоятельности авторской речи после превращения ее в письменное слово.

Если сопоставить содержание речи Лисия и содержание упрека, обращенного к Лисию со стороны неназванного политика, нельзя не заметить определенных параллелей. Эрос — афинский символ самовластия, не стесненного рациональными доводами. Но «эротическая» речь Лисия, как и его логографическая деятельность, в конечном счете предполагают подчинить спонтанность выражения, эротическую или политическую, корыстным расчетам и формальным отношениям. Письменная речь играет роль надежного посредника, техническое совершенство которого обещает успех, соизмеримый с материальными выгодами.

Миф о цикадах (258e6–259d9)

Вступительная часть финала, где обсуждается первая формулировка ведущего вопроса, завершается небольшой «мифологемой» о происхождении цикад и о божественном даре, который они могут передать людям. Здесь всего две яркие реплики Сократа и два незначительных ответа Федра, тем не менее в них нашли отражение все основные темы

произведения. Уже первое слово — «досуг» (σχολή, 258e6) — заставляет вспомнить цитату из Пиндара (227b) и продолжить оппозицию между бременем обыденных забот и вольным времяпрепровождением, автономия которого выражается в «диалектике» (ср.: διαλεγόμενοι, 259a1), понимаемой пока просто как дружеская беседа под покровительством Муз. Так и в «Политике» счастливая жизнь в эпоху Кроноса описывается как неограниченный досуг, посвященный занятиям философией (272bc). Живое слово оберегает собеседников от погружения в сон и подчинения чарующему пению. Устная речь становится эквивалентом бодрствования и самообладания, противостоящим всему, что способно увлечь, подчинить своей власти и низвести до положения невольников, спящих даже среди белого дня. Жизнь цикад, целиком посвященная пению, изображена как прямая противоположность заботам о самосохранении, которыми должны руководствоваться все люди в своих решениях. Удовольствие (ἡδονή, 259b8) в существовании цикад взяло верх над рассудочным началом. Сократ прибегает к сквозному для всего диалога противопоставлению «древнего» и «нового»: именно поколение древних превратилось в цикад, им чужда расчетливость, отличающая нынешних людей. Через пение цикад архаика проникает в современный мир, вынося ему свой приговор. Исключительность и независимость бытия цикад делает их причастными к осуществлению высшей справедливости. Музы прислушиваются к их рассказам о том, как люди проводят земную жизнь, и одаривают божественными дарами наиболее отличающихся в мусических искусствах. Вновь Платон дает понять, что существует несколько — по числу Муз — различных видов свободного досуга, в числе которых упоминаются танцевальный и эротический, а в качестве самого возвышенного — философский.

Вторая формулировка ведущего вопроса (Ф2): как сочинить прекрасную речь? (259e1–274b5)

Когда после мифа о цикадах Сократ возвращается к основному рассуждению, он напоминает ведущий вопрос таким образом, что различие между устным и письменным словом снимается: как сочинить письменно или устно прекрасную речь (логос) — и как, напротив, постыдную? (τὸν λόγον ὅπῃ καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπῃ μή, 259e1–2). Логос понимается здесь в самом широком смысле: это не только речь для произнесения в суде или собрании, сочиненная за плату наемным автором, но и поэтическое произведение или законы. В этом вопросе устная и письменная речь упоминаются в одном ряду, поэтому не имеет значения, как именно

сочиняется речь — посредством устной импровизации или письменной записи. Итак, Сократ предлагает сначала обсудить ведущий вопрос в более общей из двух формулировок. Возвращение к первоначальной формулировке происходит ближе к концу диалога (начиная с 274b6).

Истина и правдоподобие (259e4–260e1)

Как сказано выше, в этом разделе прекрасная речь понимается как справедливая, поэтому контекстом для последующих рассуждений становится теория справедливости, а такая теория всегда опирает на некоторое представление сущего; в современной терминологии это называется репрезентацией, а у Платона — представлением (буквально — «показом») природы. Представление сущего всегда осуществляется посредством некоего общего искусства, понимаемого как техническое умение. Поэтому, неожиданно для читателя, все еще пребывающего под впечатлением от поэтической палинодии, собеседники переходят к рассмотрению технической состоятельности традиционной риторики.

Умение представлять сущее определяется рассудочной способностью (διάνοια, 259e5), которая, в отличие от ума (νοῦς), не ищет истину, но уже всегда заранее знает всю полноту истины (отсюда перфектная форма: εἰδυῖαν τὸ ἀληθές), как бы «питаясь» достижениями ума (если вспомнить лексику центрального пассажа палинодии, 247d). Аналогичное распределение ролей между умом и рассудком предлагается в символе рассеченной линии в «Государстве». Однако возражение, упоминаемое Федром, на первый взгляд совершенно иного порядка. По его словам, получается, что успешному оратору достаточно соотнести свою речь с мнением большинства из числа принимающих решение. При этом нет ни малейшей необходимости разбираться в том, что такое справедливое, благое или прекрасное поистине (букв. «бытийно», τῷ ὄντι или ὄντως). Чтобы убедить слушателей, оратору достаточно знать не саму истину, но что представляется (δόξει) истиной тем, кому адресована речь. Это значит, что традиционная риторика неавтономна, она обслуживает сиюминутные интересы своей публики, правящего большинства. Рассчитывая на самостоятельность речи, претензией на истинное знание нельзя поступиться. Но предположим, истина известна, тогда возникает другая проблема, упомянутая Сократом: у знающего может не оказаться иного способа убедить в чем-либо своего слушателя, кроме как посредством риторического искусства. Посредством этого аргумента риторика надеется сохранить свое общественное значение, даже отказавшись от претензий на знание истины.

Искусство ли риторика? (260e2–262c4)

Сократ не спорит с тем, что для убеждения другого требуется искусство убеждения, ведь этот довод тавтологичен. Искусство — средство достижения успеха вопреки ожиданиям («Горгий»), и, если оратор успешно убеждает, он по определению искусен в убеждении. Но именно успешность риторического убеждения Сократ подвергает сомнению, когда задает вопрос, является ли риторика подлинным искусством (260е).

Сократ называет риторику «умением вести душу», которое осуществляется посредством речей (τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, 261a). В это очень широкое определение включаются не только публичные выступления, но и общение в частной жизни. Последнее обстоятельство смущает Федра, который привык к традиционной области применения риторики — в судах и в народных собраниях. Но ситуации схожи: применяются одинаковые приемы, соперничают две стороны, выдвигающие противоположные тезисы. Залогом успеха риторического мастерства становится техника противоречия (ἡ ἀντιλογικὴ τέχνη, 261d10). Логическая сноровка не отличается от хитрости-обмана (ἀπάτη): благодаря серии незаметных логических переходов, «уподоблений» изначальный тезис превращается в свою противоположность.

Обман, на котором построено это умение, не вызывает сомнения, но к технике противоречия собеседники не предъявляют моральных претензий, их интересует ее успешность. Любое искусство преуспевает, так или иначе обманывая ожидания, иначе невозможно претендовать на успех. Платоновский Сократ нейтрально относится к хитроумию, которое сопутствует любому искусству[31]. Использование власти слова изменяет среду общения: она перестает быть равноправной и однородной, ведь один собеседник имеет преимущество над другим[32]. Неоднородность среды общения делает невозможной простую честность, но место честности способна занять справедливость.

Сократ пока еще не согласился признать технику противоречия искусством, ведь искусство невозможно без знания истины. Для доказательства этого положения Сократ переходит от ситуации, когда первый собеседник обманывает второго, к более сложной ситуации, когда пер-

---

31 См. рассуждение об Автолике в «Государстве» (334b).

32 Для Иммануила Канта, самого радикального противника лжи, принципиально важно было сохранить универсальность всех суждений, что могло осуществиться лишь при сохранении однородной среды общения всех разумных существ, между интеллектами которых не предусматривалось никакого неравенства. Для Платона, напротив, очевидны различия между людьми, обеспечивающие одним преимущества перед другими.

вый собеседник также может стать жертвой обмана. В этом контексте неизвестно, на чьей стороне логическое преимущество. Если техника противоречия одна для всех, неясно, что обеспечивает перевес в споре между двумя одинаково умелыми спорщиками. Единственное законное основание преимущества — знание истины вещей, без него невозможно представить даже риторический переход от сущего к тому, что ему противоположно. Операция отрицания сущего, на которой строится вся техника противоречия, возможна благодаря рассудочному представлению сущего, которое всегда опирается на доступное знание.

Критика речи Лисия (262c5–264e3)

Сократ на время оставляет в стороне рассмотрение традиционной риторики и возвращается к трем эротическим речам, прозвучавшим в первой части диалога. Он хочет прояснить свое понимание искусности на конкретных примерах[33]. Прежде всего, Сократ подвергает безжалостной критике речь Лисия, вызывая протесты Федра, а также недоумение некоторых комментаторов (подробнее об этом см. выше раздел об авторстве речи Лисия).

Главная претензия Сократа к речи Лисия — бессвязность: ее разделы без ущерба для понимания можно переставлять как стихотворные строчки в бессмысленной эпитафии. Лисий даже начинает с того, чем уместно было бы закончить. Объясняется это не только ошибкой автора, но и природой предмета речи, к которому подступается риторика. Следует различать два вида риторических тем: в одном случае значение слов, таких как «железо» и «серебро», не вызывает сомнений, в другом — значение таких слов, как «справедливое», «благое», «эрос», постоянно оспаривается. Соответственно, есть области, где авторитет знания несомненен, и области, где подобный авторитет отсутствует. Риторика добивается успеха только во втором случае, когда предмет речи спорный, ведь против общеизвестного риторические приемы неэффективны, а на обладание знанием риторика даже не претендует. Риторика вращается в логической сфере, где нет явного авторитета, обеспечивая оратору власть над публикой. Для ироничного слушателя, такого как Сократ, эта хрупкая власть служит поводом для насмешек. В сочинении Лисия форма противоречит содержанию: речь убеждает возлюбленного предпочесть рассудительного поклонника, но рассудительность всегда опи-

[33] Ведущий вопрос по-прежнему рассматривается в более общей формулировке Ф2, ведь лишь первая из этих речей — письменное сочинение, в то время как две последующие речи — устные импровизации.

рается на прочный фундамент знания, которым риторика не обладает. Структурная беспорядочность демонстрирует слабость авторского замысла. В отсутствии надежных ориентиров псевдорассудительный оратор Лисий «переплывает» свою речь (διανεῖν τὸν λόγον, 264a5–6) не более предсказуемо, чем отчаянный импровизатор Сократ, откровенно подчинивший себя наитию (τὸ ἐπιόν, 264b6, ср. 238d6). Но если Сократ в своих выступлениях волей или неволей все-таки воздал должное спонтанности слова, Лисий отвергает спонтанность и непредсказуемость, объявляя их величайшим злом. Проклиная отклонения от правил, Лисий выносит приговор собственной речи, не имеющей продуманного плана. В итоге его сочинение, претендовавшее на господство, оказывается во власти случайных обстоятельств.

По словам Сократа, всякая речь должна быть подобна живому существу (ζῷον, 264c), свободно располагающему собственным телом. Согласно палинодии, человеческое воплощение доступно душам, побывавшим в сверхнебесном месте, в их судьбе фаза телесного существования соотносится с движением души вниз. Люди осмысляют все вещи через телесность, даже когда речь идет о бессмертном существе. Телесность — естественная среда для репрезентации знания и, в частности, для сочинения речи. Но автономия живого тела возникает благодаря душе; душа делает тело живым, придает ему собственное движение, позволяющее противостоять внешним воздействиям. Требование Сократа не просто формальное, нигде не сказано, что для того, чтобы речь считалась прекрасной, достаточно упорядочить ее структуру. Поэтому несправедливы упреки тех комментаторов, которые, не вдаваясь в философскую проблематику, указывают, что структура платоновского диалога «Федр» мало напоминает стройный организм и тем самым не удовлетворяет собственному критерию. В «Тимее» (19bc) Сократ описывает разочарование, охватившее его после подробного представления наброска государственного устройства (речь идет о диалоге в одной из редакций «Государства»): оно подобно прекрасным рисункам или же красивым, но неподвижным животным, живое лишь внешне, но не внутренне. Прекрасной внешности недостаточно, необходимо проверить силы этого существа, посмотреть на него в движении и борьбе. Только так эстетически открывается его свободный дух, воспитание, тяга к преодолению.

Прекрасная структура речи, ее репрезентация в качестве тела, не лишенного ни ног, ни головы, имеющего край и середину, все части которого пребывают в согласии с целым и с собой, не завершена без самостоятельного начала, вдыхающего в организм жизнь. Таким началом в двух

речах, произнесенных Сократом, было определение эроса. Отсутствие определения предмета речи в сочинении Лисия оставило без основания всю риторическую конструкцию. Определение — отнюдь не формальный элемент речи: наличие определения не спасло первую речь Сократа от провала. Оно выполняет роль самодвижущегося начала речи, только если оно выходит за пределы порождаемого им текста, как аксиома выходит за пределы всего корпуса теорем. Определение — достижение ума, крылатая сила которого возносит его над всем, что имеет тело. Это манифестация свободы, автономии и самовластия. Даже в неудачной первой речи Сократа оратору пришлось совершить логический переворот, прежде чем достойно представить определение: говорящий представлен как тайный влюбленный, потому что невлюбленный, то есть человек, играющий наверняка и полагающийся исключительно на заранее данное знание, не способен вводить новые определения.

Разбор двух речей Сократа (264е4–265с7)

В ретроспективном обзоре Сократ обращает внимание лишь на решающие моменты своих импровизаций. Две его речи были противоположны друг другу, поскольку в первой эрос терпел поражение, а во второй праздновал триумф, но в обеих речах эрос был представлен как разновидность мании. В первой речи эта мания ассоциировалась с несовершенством человека и его неспособностью внимать голосу рассудка. В этом толковании рассудок, опирающийся на авторитет знания, имеет законное преимущество. Однако во второй речи подчиненное правилам, то есть «закономерное», трактуется как ограничение человеческого бытия, преодолеваемое лишь божественным исключением. Игра свободы–аномалии и справедливости–законосообразности подхватывается и в следующем разделе, посвященном «двум видам» диалектических рассуждений.

Сократ-критик рассматривает собственные речи хладнокровнее, чем Сократ-импровизатор. Первая речь уже не вызывает прежнего отвращения, а вторая — не кажется неопровержимо доказательной. С позиции критика, палинодия — это мифический гимн, не отклонявшийся значительно от истины, поскольку опирался на правдоподобное рассуждение (не самое большое достоинство в сравнении с традиционными риторическими сочинениями).

Диалектика (265c8–266c1)

В центре внимания собеседников теперь оказывается тема, о которой выше не упоминалось, — диалектика. Прощание с «метафизической» истиной происходит через обращение к теме диалектики и сопровождается переменой в интонации: от восторженного пафоса к прагматичной прозе. Композиционную аналогию можно найти в «Государстве», где тема диалектики также затрагивается после «метафизической» кульминации в VI книге («идея блага»). Замещая возвышенный миф в рассуждении, диалектика нечто наследует, но в то же время привносит новое. Раздел о диалектике открывается пожеланием «ухватить силу двух видов», причем средства предусматриваются также двоякие: «из сказанного наудачу» и «посредством искусства» (265c). Два диалектических вида-эйдоса рождаются в сочетании спонтанности импровизации и закономерности технического умения, в основе которых — логики свободы и справедливости. Не совсем ясно, с двумя видами чего имеет дело диалектика. Естественно истолковать это как виды логосов или способы рассуждений. Но тут же Сократ упоминает о видах маний, о видах сущего вообще, а впоследствии виды речей сопоставляются с видами слушателей. Возможно, недосказанность, касающаяся «субъекта» и «объекта» двух диалектических видов, оказывается намеренной и даже неизбежной.

Первый вид (εἶδος) возникает при сведении многообразия сущего к единому виду (ἰδέα). Позднейшие античные авторы различали в учении Платона идею и эйдос: идея — образец для копирования, эйдос — воплощенная копия[34]. Даже если это различение не находит подтверждения в платоновских текстах, оно помогает выбрать направление для интерпретации. Единая идея — достижение ума, занимающего исключительное положение по отношению к многообразию всего сущего. Согласно палинодии, посещение сверхнебесного места всякому человеческому уму даровано законом судьбы. В своем первом движении — снизу вверх, к единству, к аномалии, к сверхпозиции — диалектика стремится воспроизвести это запредельное путешествие. В этом движении нарушается однородность речи, возникает разрыв между способами мышления, между внутренним и внешним («эзотеризм»), точно такой же разрыв впоследствии созерцанием истины и памятью о ней. После успешного сведения к единству в рассуждение можно ввести извне определение предмета речи, которое мыслится не как вспомогательное утверждение, но как подлинное логическое начало.

---

[34] См., например: Сенека. Письма к Луцилию, LVIII. Очевидно, что Сенека не оригинален и всего лишь повторяет расхожую школьную истину.

В диалектике «собирающий взгляд» претендует на автономность, его речь согласуется лишь сама с собой. Если все зависимо от него, то ему все равно — предложить отдельное определение или же определение сразу для каждого сущего[35]. Эрот определялся как всемогущий бог, но нужно сравниться с богом, чтобы определить самого Эрота. Первое движение диалектики — манифестация свободы и «крылатой силы» преодоления.

Второй вид (εἶδος) соотносится с движением души сверху вниз, при котором проявляет себя рассудок, опирающийся на уже определенное умом знание. Второе движение диалектики ведет к воплощению, к репрезентации исключительного в ином и общедоступном, к гомогенизации и телесности (отсюда, вероятно, неожиданное сравнение диалектики с деятельностью мясника).

Рассудок всегда выносит свое суждение согласно законосообразности и распределительной справедливости, нередко принимающей форму дихотомии — правое/левое, благо/зло. Это возвратное (πάλιν) движение может показаться бессмысленным возвращением к исходному состоянию, но оно имеет очевидное объяснение с точки зрения политической логики. Благодаря усилиям диалектики несправедливое исходное состояние превращается в справедливое. Сначала свою автономию успешно утверждает «собирающий взгляд» ума, затем рассудок выносит о мире свое суждение, следуя не искусственным тираническим правилам, не знающим исключений, но распределяя сущее по видам без насилия, «согласно естественным членениям». В диалектическом разделе «Федра» не рассказывается о том, откуда берется знание о «естественных членениях», без коего невозможно справедливое применение рассудочного суждения. Гораздо более содержательны в этом отношении первые книги «Государства», где показано, как преодоление трех господствующих мнений о справедливости помогает выделить три вида граждан справедливого полиса. В палинодии преодоление господствующих мнений, замыкающих горизонт подобно небесному своду, описывается как полет души под руководством ума во внешнюю область. Без первого движения диалектики бессодержательно второе. Рассудок «питается» умом, а без обретения свободы невозможно установление справедливости. Это одна из причин того, что перед воплощением в тело человека душа непременно должна была побывать в сверхнебесном месте.

---

[35] «Собирающий взгляд» — это не точка зрения ученого наблюдателя, практикующего научную индукцию в духе Фрэнсиса Бэкона. Определения, вводимые ученым, независимы друг от друга и — теоретически — от мнения самого ученого.

Успехи традиционной риторики (266c1–267d9)

Диалектический раздел финальной части диалога — это аналог избыточного центрального пассажа палинодии о проникновении души во «внешнюю область». Достигнув кульминации, беседа возвращается к рассмотрению вопроса о претензиях риторики на статус успешного искусства, ориентируясь в последующей аргументации на уже полученное «знание» о диалектике.

Федр, осведомленный обо всем, что касается искусства речей, спешит познакомить Сократа с высшими достижениями «царственных мужей» — выдающихся ораторов и софистов своей эпохи. Федр ссылается на корпус письменных сочинений по риторике — учебников, по которым преподавалось искусство речей. Ход мысли Федра понятен: в греческом языке слово τέχνη значило как «искусство», так и «учебник». Что лучше может подтвердить принадлежность риторики к искусствам, чем наличие учебников, по которым обучаются мастерству?

Сократ предлагает беглый обзор «тонкостей искусства», понятого в узком смысле умения сочинять судебные речи. При всей пестроте имен и подходов специалисты практически единодушны в том, как строится убедительное выступление. Их рекомендации касаются формальной структуры сочинения: оно должно быть разделено на несколько функционально значимых частей. Сократ перехватывает инициативу и сам вспоминает названия ключевых элементов судебной речи: 1) вступление; 2) изложение сути дела, включая свидетельские показания; 3) подтверждения; 4) правдоподобные соображения; 5) удостоверение и дополнительное удостоверение; 6) опровержение и дополнительное опровержение; 7) итоговый краткий повтор. Кроме того, перечисляются оригинальные приемы, помогающие оратору обрести власть над слушателями: побочное объяснение и косвенная похвала/порицание (Эвен); краткость/продолжительность речи (Тисий и Корак); умеренность речи (Продик); неназванные, но заслуживающие внимания приемы Гиппия; «ворословие», «мудрословие» и «похожесловие» (Пол); «упражнения в именах» (Ликимний); «правильнословие» (Протагор); наконец, речи, вызывающие гнев или жалость (Фрасимах Халкедонский).

Традиционное искусство сочинения речей представлено во всей полноте. Перечисленные приемы соотносятся разве что со вторым из двух описанных выше диалектических видов, но в учебниках ничего не говорится о первом, об источнике власти слова. Ссылка на письменные учебники подчеркивает «телесность» традиционной риторики, бремя достижений которой лишает пользующегося ею авторской автономии.

Сила риторического искусства (268a1–269c5)

Самое время вспомнить об ораторе, рассмотрев вопрос о силе (δύναμις, 268a2) риторического искусства. «Дюнамис» уместнее было бы перевести двойным словом — «сила-способность», поскольку Сократ обращает внимание на обе стороны этого понятия. На первую из них Федр незамедлительно реагирует: он подтверждает, что сила риторики велика, особенно в народных собраниях. Его лаконичный ответ меркнет перед восторгами Пола (в «Горгии») по поводу тиранических амбиций публичных ораторов, но во всяком случае «дюнамис» риторики здесь понимается как мощь убеждения, властвующего над людьми. В предшествующем разделе об этом упоминалось вскользь, как если бы все искусство заключалось в формальной структуре риторического сочинения. Теперь Сократ выражает опасение, что эта структура, «основа ткани» (τὸ ἦτριον, 268a6), расползается во все стороны[36].

Сократ приводит три аргумента, доказывающих, что знакомство с формальными моментами искусства является лишь предварительным знанием, отнюдь не заменяющим автономию мастера. Все три аргумента «диалектические» в простейшем смысле: они представляют собой воображаемые диалоги между признанными авторитетами в области того или иного искусства (врачи Акумен и Эриксимах, трагики Софокл и Еврипид, ораторы Перикл и Адраст) и недостойным претендентом на звание профессионала, обладающим обширными, но разрозненными сведениями о предмете. На взгляд специалистов, претендент просто сумасшедший, претендент, в свою очередь, не понимает, чего же еще требуется, чтобы доказать профессиональную состоятельность. Возникает коммуникативный разрыв, наличие которого было отмечено выше, в разделе о диалектике. Ум, необходимый для автономного суждения с позиции истины, говорит на ином языке, нежели рассудок, способный оперировать лишь общедоступными сведениями. Источник познаний претендента сомнителен и случаен (268c); отсутствие «собирающего взгляда» не позволяет ему создать из имеющегося материала органическое единство (268d). Претендент обладает лишь предварительными сведениями (τὰ πρό sc. ἰατρικῆς, τραγῳδίας), полезными для искусства, но не исчерпывающими его сути.

Платоновская лексика намекает на относительность понятий «до» и «после» в связи с умом и рассудком. Рассудок пользуется достижениями ума, однако то, чем располагает рассудок, — лишь первые шаги

---

[36] Ср. повторяющуюся метафору в «Политике»: «прочная ткань» (εὐήτριον ὕφασμα, 310e11).

восхождения, совершаемого умом. Однозначная фиксация той или иной «последовательности» между умом и рассудком немыслима из–за их логической неоднородности. Помогает аристотелевское различение между «первым для нас» и «первым по природе». Рассудок «предшествует» уму (для нас), но «следует» за ним (по природе). Диалектическая линия рассуждения, лежащая в основе этих аргументов, становится очевидной, когда воображаемые Перикл и Адраст призывают собеседников пожалеть создателей учебников, пренебрегающих диалектикой.

Подлинная риторика (269c6–270a8)

Под впечатлением от разгрома традиционной риторики Федр мечтает о положительном образце, он просит Сократа рассказать о том, как достигнуть успеха в «подлинной риторике» (буквально: «искусство того, кто по сути ритор и умелец убеждать», τὴν τοῦ τῷ ὄντι ῥητορικοῦ τε καὶ πιθανοῦ τέχνην, 269c9). Оборот «по сути» (букв.: «бытийно», τῷ ὄντι) возвращает к моменту перехода от полета ума к рассудочному мышлению в центральном пассаже палинодии. Федр просит назвать оратора, чья претензия на знание была бы легитимной. Сократ приводит в пример Перикла как наиболее совершенного в риторике. Причина успеха Перикла в том, что под влиянием Анаксагора он познакомился с «метеорологией» и дошел до познания природы ума и рассудка (νοῦ τε καὶ διανοίας, 270a5, см. примеч.). Перикл не просто выучил некую теорию, его собственные природные дарования оказались крайне благоприятными для занятий риторикой. Подобная двойственность происхождения отличает все «великие искусства», процветающие в союзе двух видов логической деятельности — «словоохотливости», (букв.: «пустословия», ἀδολεσχία) и «возвышенных размышлений о природе» (букв.: «метеорология», μετεωρολογία). Парменид в одноименном платоновском диалоге указывает молодому Сократу на необходимость упорствовать и упражняться в своеобычном «пустословии», без которого невозможны поиски истины (135d). Будучи аномальным и исключительным, «пустословие» вызывает неприязнь большинства, воспитывая самостоятельность суждения. Напротив, «метеорология» — это попытка охватить в космических масштабах все видимое сущее, согласовав все его части и целое в органическом учении.

Выше (249cd) обыгрывалась двузначность производных от τελέω («завершать», «посвящать в таинства»). Совершенство искусного оратора сродни посвящению в таинство, превосходящее любые рассудочные соображения. Как сказано в палинодии: «Только человек, правильно

пользующийся подобными воспоминаниями [о сверхнебесном], всегда посвященный в совершенные таинства, становится поистине совершенным» (τέλεος ὄντως, 249c). В истории риторического успеха Перикла воспоминания о сверхнебесном и таинства, необходимые для достижения совершенства, превращаются в «пустословие» и «метеорологию».

Риторика и врачебное искусство (270a9–270c8)

У рассуждения меняется «предметная область»: теперь Сократ сопоставляет риторику с врачебным искусством. В обоих занятиях требуется «различать природу»: если врач различает природу тела, то оратор — природу души. На основании этого различения врачебное искусство заботится о здоровье тела, риторическое искусство — о добродетели души.

Трактовка души меняется по сравнению с палинодией: теперь душа отчасти теряет свою космическую автономию, превращаясь в предмет изучения и воздействия со стороны искусства. Если в палинодии говорилось о том, что душа вселяется в тело, теперь в душу вселяют желаемое убеждение. Утрата активного начала свидетельствует о том, что душа приобретает телесные черты. На этом основывается аналогия между риторикой, занимающейся душой, и врачебным искусством, занимающимся телом. Ритор подобен врачу, поскольку душа в этом контексте подобна телу. По той же причине оказывается возможным усмотреть различные виды внутри души, так же как это было сделано в палинодии в разделе об «идее души». Ведь многовидность — это эквивалент телесности (ср. ниже: κατὰ σώματος μορφὴν πολυειδές, 271a7).

Образцовое представление природы (270c9–272c4)

Перемена в трактовке души соответствует нисходящему движению «воплощения» и второму движению диалектики от единства к множеству, связанному с деятельностью рассудка по справедливому распределению всего сущего по видам. Поэтому речь заходит о представлении природы сущего и, в частности, о представлении природы души и тела. Сократ подробно объясняет, что значит «показать природу» (φύσιν δεικνύναι, 271a7–8, ср. 270e3–4). Ориентиром служит учение Гиппократа, однако из аналогии врачебного и риторического искусства не следует делать поспешных выводов. Описываемая деятельность весьма далека от того, что мы понимаем под медициной. Она носит скорее теоретический характер, ничего специфичного для деятельности врача-практика не упоминается. Поэтому учение Гиппократа — это не самостоятельный

образец, но лишь удачный пример, иллюстрирующий фундаментальный принцип применения рассудка (ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι, 270c10). На Гиппократа ссылается Федр, тогда как Сократ требует привлечь еще один источник — истинный логос.

Тем не менее упоминание о врачебном искусстве значимо, поскольку целью является не просто формальное распределение сущего по видам, при котором искусные закономерности получают приоритет над природой рассматриваемого предмета. Предмет врачебного искусства сохраняет свою природу и остается живым телом. Врач лишь заботится о здоровье этого организма. Поэтому упоминание о враче помогает понять, что результатом рассудочной деятельности не должна быть абстрактная теория, оторванная от природы изучаемого предмета. Ее цель — благо этого предмета, а это возможно при условии, что мастер, изучая живое, не уподобится «грубому мяснику» (ср. выше, раздел о диалектике).

Требуется придерживаться определенного метода (ср. μέθοδος, 270e1). Во-первых, нужно установить точное число видов-эйдосов, образующих рассматриваемую область. Во-вторых, для каждого вида (даже если он один) нужно установить, какими способностями он обладает по природе в отношении действия и претерпевания и в отношении чего именно. Каждый вид рассматривается как нечто обладающее самостью и автономией и в силу этого способное действовать, но в то же время как нечто зависимое и подчиненное и вследствие этого испытывающее воздействие чего-то иного. В палинодии душа была символом абсолютной самости, она воплощалась в тело как в нечто абсолютно подчиненное себе. Теперь полярность самости и подчиненности снимается. Рассудок рассматривает предметы в чем-то автономные, в чем-то зависимые, но как автономия, так и зависимость свойственны предмету по природе, а не навязываются ему. Поэтому предлагаемый метод не создает теорию предмета, но «показывает» его природу.

После общего описания метод применяется теперь к подлинному риторическому искусству, предметом воздействия которого является душа. Во-первых, необходимо установить, многовидна ли душа. В «Государстве» трехчастное деление души означает как наличие трех видов в душе — разумного, алчного и вожделеющего, так и наличие трех видов граждан, то есть трех видов душ, в соответствии с тем, какой из трех элементов души господствует над другими. Вероятно, в «Федре» речь идет о том же (не с этим ли связано упоминание Фрасимаха, который принимает активное участие в I книге «Государства»?). Сказанное в палинодии о трехчастной идее души, вероятно, согласуется с тем, что говорится в этом разделе о нескольких видах душ.

Во-вторых, необходимо установить моменты господства и подчинения, свойственные душе. Но далее возникает нечто новое, не упомянутое ранее. В-третьих, производится согласование риторических приемов воздействия на душу с теми видами душ, которые поддаются соответствующему способу убеждения. Внушить душе убеждение — значит воздействовать на ее подчиняющиеся, «телесные» элементы. Но телесное служит основой и опорой (отсюда используемая ниже метафора высевания семян в почву). Внушить убеждение — значит подчинить себе чужую душу, использовать ее временное сходство с телом в смешанной области, где оратор не отличим от врача. Врач подчиняет себе пациента, чтобы сделать его здоровым. Точно так же риторика подчиняет себе душу, чтобы сделать ее благой. Поскольку это подчинение ведет к благу, оно не может быть тираническим, поэтому для серьезного убеждения используются риторические приемы, соответствующие стремлению самой души подчиняться благотворному влиянию. Для разных душ такие приемы оказываются разными, души проявляют свою автономию, оставаясь невосприимчивыми к чужеродным способам убеждения. Поскольку устанавливается прямая связь между определенным риторическим средством, подчиняющимся элементом души и внушаемым убеждением, Сократ говорит о причинах (αἰτίαι), из которых можно вывести необходимые следствия. Как если бы риторическое сочинение и душа были однородны не менее, чем камень и бросающая его рука. Однако это подобие сохраняется лишь постольку, поскольку душа склонна подчиняться и быть телесной. Воздействуя на душу лишь отчасти, подлинная риторика в то же время позволяет душе действовать и проявлять свою автономию. Если бы душа не могла сохранять свою автономию под воздействием риторики, она стала бы совершенно телесной и подчиненной, перестав быть душой. Если риторика — это «психагогия», «умение вести душу», ее власть должна быть сильной, но не тиранической. Этим заветом пренебрегают сочинители учебников по риторике, скрывая свое знание о душе. «Скрывая душу», традиционная риторика не хочет разбираться в автономных и пассивных состояниях души — и либо демонстрирует свое бессилие, когда слушатель равнодушен к ее приемам, либо тиранически подчиняет публику своим чарам, не оставляя места для автономии[37].

Намерение Сократа — сочетать силу риторики с естественным отношением искусства к своему предмету. Заключительный пассаж (271c–

---

[37] Ср.: «Столь проникновенно звучат в моих ушах речи оратора, что я едва лишь на четвертый или пятый день прихожу в себя и начинаю замечать под ногами землю» (Платон. Менексен, 235c).

272b), по-видимому, должен в числе прочего пролить свет на платоновский подход к написанию «Государства»: этот сложный по своей структуре диалог представляет собой композицию нескольких «видов речей».

Представленный метод применим не только к письменному сочинению, более того, выбор слов говорит о том, что в первую очередь он принесет пользу в живом общении. Искусный оратор способен одновременно «почувствовать» и объяснить самому себе, какова природа встретившегося ему человека и какие речи смогут внушить ему требуемое убеждение. Искусная речь, как живой человек, знает, когда следует говорить и когда — молчать. Очевидно, всеми этими качествами не отличаются образцы традиционной риторики, вследствие чего Сократ призывает Федра не доверять их претензиям на искусность.

Защита традиционной риторики (272c5–274b5)

Как говорится, «справедливо даже волку дать слово», поэтому апологетам традиционной риторики предоставляется последний шанс для ее защиты. Сократ вновь вспоминает тезис о том, что для успеха в риторике следует предпочесть истине «убедительное», а таковым является не что иное, как «правдоподобное» (τὸ εἰκός, 272e1)[38]. Тисий определяет «правдоподобное» как то, что согласуется с мнением большинства. В качестве иллюстрации Сократ приводит типичный пример из учебника Тисия по судебному красноречию. Если в суде рассматривается дело о том, как хилый наглец побил могучего труса, ни одной из сторон не выгодно сказать правду, ведь наглец хочет избежать наказания, а трусу стыдно признать свое малодушие. В результате обе стороны придумывают правдоподобные истории, не имеющие никакого отношения к истине, только для того, чтобы угодить ожиданиям судей-слушателей. Возникает впечатление, что отказ от поиска истины открывает легкий путь к успеху в риторическом мастерстве.

Возражая Тисию, Сократ произносит еще одну небольшую речь, доказывая необходимость более длинного окружного пути к совершенному риторическому искусству. Ключевой момент его аргумента — утверждение, что «ради великого» стоит выбрать долгий окружной путь (274a). Оно вызывает в памяти часто цитируемую фразу из «Государства»: «все великое ненадежно» (τὰ… μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ, 479d9). Великое всегда вне правил и рассудочных расчетов, но убедит этот довод лишь тех, чья душа исключительна. Именно такие натуры, согласно замыслу «Госу-

[38] Ср. выше, 267a, где эта теория приписывается Тисию и Горгию.

дарства», должны совершить политический переворот и прийти к власти в справедливом полисе. Своего рода смена режима предполагается и в «Федре»: человек, отличающийся умом, отдает предпочтение своему благому повелителю-богу, а не товарищам по рабству, то есть большинству людей. Лексически этот выбор аналогичен тому, что лег в основу «эротической» речи Лисия: кому отдать предпочтение (χαριστέον, 227c7, ср. χαρίζεσθαι, 273e9) — влюбленному или невлюбленному, божественному повелителю или большинству смертных, великому или обыденному, царственной аномалии или демократической норме? Такого рода структурные параллели убедительно свидетельствуют в пользу единства замысла «Федра».

Последняя надежда на защиту традиционной риторики рушится, ее претензии на статус искусства признаются необоснованными. Подлинное риторическое искусство пользуется сократовским методом разделения души по видам и применения к каждому виду души специфического способа убеждения. Неоднородность реальности, в которой великое конфликтует с посредственным, а справедливое с тираническим, находит свое отражение в разнородности логического пространства. На этом завершается рассмотрение вопроса о том, является ли риторика искусством.

Возвращение к формулировке Ф1. Преимущество устной речи над письменной (274b6–277a5)

После представления подлинной риторики исследование ведущего вопроса в формулировке Ф2 успешно завершено. Рассуждение вновь возвращается к первой формулировке ведущего вопроса Ф1, которая связана с темой автономии, свободы и своего блага. Обычной метафорой автономии для греков была живая устная речь, которая противопоставлялась письменной. Сократ пересказывает якобы услышанную им «молву» (ἀκοή, 274c1) о том, как была изобретена письменность. Египетский царь Тамус, он же бог Аммон, которого греки отождествляли с Зевсом, выносит неблагоприятное суждение об искусстве письменной речи, которое представил ему изобретательный бог Тевт, «отец письменности». Согласно вердикту Тамуса, письменность ослабит уважение к памяти, поселит забвение в души учеников, которые станут черпать воспоминания не из себя, а из инородных себе письменных знаков. Письменность — средство для напоминания, а не для усиления возможностей памяти. В палинодии объяснялось, что воспоминания — это естественная связь со сверхнебесным местом, отчасти сохраняющаяся у души после во-

площения. Собственная память об истине — это залог автономии души в земном существовании. Подмена внутренних воспоминаний внешними письменными свидетельствует о непонимании природы памяти как автономного начала.

Федр высказывает сомнения по поводу происхождения истории об изобретении письменности; он большой любитель письменных сочинений, и для него непросто согласиться с обвинениями, выдвинутыми против записи. Интересно, что в основе его недоверия к «египетской молве» лежит тот же аргумент, который приводит Тамус: не повредит ли внешнее влияние внутренней автономии? Можно ли доверять истории о вредном воздействии чужого на свое, если сама история преподносится как инородное заимствование? Возникает очередной парадокс[39], выделяющийся своим особенно демонстративным характером. Но, отвечая на вопрос Федра, Сократ избегает ловушки и снимает противоречие, преодолевая выбор между «да» (можно доверять) и «нет» (нельзя доверять). Генеалогия речи важна лишь до тех пор, пока не сказано слово правды. Истина сразу приковывает к себе внимание и властвует надо всем. Ее источник второстепенен, будь он хоть дубом или скалой, к которым обращались в древнейших гаданиях. Федр соглашается и допускает, что письменность — плохая подмога памяти.

Итак, письменная речь уступает в ценности устной. Основание для этого неравенства — необходимость отличать чужое от своего. Письменная речь — синоним подчинения, зависимости и пассивности. Будучи всем доступной, письменная речь страдает от ошибочного обращения с собой и подвергается брани, не имея возможности себя защитить. Напротив, устная речь отличается самостоятельностью, она умеет говорить или молчать, когда сама считает это уместным. Устная речь — это свободный, «живой» и «одушевленный» логос.

Такой логос Сократ сравнивает с «законнорожденным сыном». Отношения поколений, отцов и сыновей, играют важную роль в «Государстве». Разногласия во взглядах на справедливость между отцами и сыновьями ведут к заболеванию полиса. В этом контексте отождествление живого логоса с законнорожденным сыном оказывается естественным. Устная речь как манифестация свободы становится подлинным наследником своего отца, если отцу удается решить проблему справедливости в отношениях с сыном. Учитель-отец, знаток справедливого, прекрасного и лучшего, готов потратить много времени на то, чтобы естественным,

---

39 Ж. Деррида, ценитель парадоксов, не видит авторской игры и наивно доверяет тому, что Платон якобы импортирует в греческую культуру чужеродный варварский миф [Деррида, 2007].

а не насильственным образом (как в «садах Адониса», 276b3) вырастить достойный урожай в душе ученика. Такой учитель превращается в диалектика (276e). Обладая знанием истины, он умеет различать души по видам и воспользуется подходящими речами для убеждения наиболее достойной души, которая в итоге станет живым логосом. Справедливость диалектика, его способность «показать природу», различая виды души и речей, переходит в автономию ученика, чья речь становится плодотворной. В этот кульминационный момент разрешения фундаментальной политической проблемы различие между двумя формулировками ведущего вопроса теряет свое значение.

Сократ отнюдь не всегда высказывается в пользу живой речи. Это еще раз доказывает, что оппозиция устное/письменное является второстепенной и подчиняется более важным соображениям. Действительно, уравновешивая финальные выводы, в начале диалога Сократ отдает преимущество письменному сочинению Лисия, а не устному пересказу Федра. Причины этого легко объяснимы: пересказ Федра был бы лишен того единственного, чем особенно ценна устная речь, — самостоятельности говорящего. Федр сам признается в этом, называя своей целью устный пересказ общего рассудочного смысла (διάνοια, 228d3) письменной речи Лисия. Федр готов пересказать чужую речь своими словами, но претендует лишь на то, чтобы передать ее самые общедоступные моменты, среди которых не останется места для собственного слова оратора. Сократ отвергает предложение Федра и дает слово «самому Лисию», то есть сочиненной им письменной речи. В своем ответе Сократ допускает удивительную «ошибку»: он говорит, что сам Лисий присутствует при их разговоре (παρόντος... Λυσίου, 228e1), имея в виду всего лишь свиток с записанной речью. Сократ отвергает устное слово Федра в пользу записанной на свитке речи Лисия, в трактовке Сократа лично представляющей самого автора. Подобное смешение живого устного слова и мертвого письменного текста является полной противоположностью тому, что говорится об устном слове в конце диалога. В том, что письменное сочинение способно заменить личное присутствие сочинителя, нет большого противоречия. Как следует из содержания речи, она совершенно рассудочного и банального свойства, в ней подавлены все моменты, претендующие на исключительность. Логика речи Лисия делает личную презентацию избыточной: в живой речи здесь не больше необходимости, чем в стихотворной декламации геометрических теорем.

Еще один пример того, что финал «Федра» не должен прочитываться прямолинейно в пользу абсолютного первенства устной речи над письменной, — это высокая оценка письменной речи в «Тимее». В беседе

с Солоном египетский жрец сравнивает греков с детьми, каждый раз вынужденными начинать все сначала, поскольку, в отличие от египтян, письменные источники греков не сохраняются, но периодически гибнут в низвергающихся с небес потопах (22–23). Лишь благодаря письменному свидетельству жрец «спасает» для афинянина Солона славную историю его собственного города — Древних Афин, победивших царей Атлантиды. Но если учесть, что устная речь в «Федре» фигурирует как выразительный пример автономии говорящего, противоречия с «Тимеем» не возникает. История Древних Афин, по замыслу автора, должна вернуть современных ему афинян к истинному знанию о своем бытии, сделать их свободными духом и более восприимчивыми к идеям, изложенным в описании справедливого полиса[40].

Раздел о приоритете устного слова над письменным занимает достаточно скромное место в композиции «Федра», тем не менее он привлекает к себе повышенное внимание интерпретаторов. Отчасти это объясняется запоминающейся образностью отрывка, но также тем, что читатели порой не придают должного значения месту этих рассуждений в структуре целого диалога. Краткое рассмотрение этой темы часто смешивается с более продолжительной дискуссией об искусности риторики. Один из наиболее выдающихся примеров такого рода прочтения — работа Жака Деррида «Фармация Платона»[41]. Французский философ помещает оппозицию устного и письменного слова в центр своей «деконструкции платонизма», но трактует это различие слишком прямолинейно. Если же принять во внимание, что в платоновской логике живая речь — символ автономного и исключительного бытия, а письменное сочинение — символ доминирующей общезначимой структуры, рационально представляющей сущее, то оказывается, что Деррида скорее развивает идеи «Федра», чем деконструирует их[42].

---

40 «Письменные свидетельства» тысячелетней давности — это, конечно, авторское изобретение Платона. Уступив просьбам Солона, жрец не предоставляет ему в пользование древние документы, но сам рассказывает ему устно об Атлантиде, эта история затем сохраняется на протяжении нескольких поколений в записанном виде в семье Крития (и самого Платона). В итоге мы все это читаем как записанную речь в диалогах «Тимей» и «Критий».

41 Деррида, 2007.

42 Разбор этого сочинения, а также исторические сведения по теме приоритета устного слова над письменным, который носил общеэллинских характер, см.: Глухов, 2014, с. 428–562. О классических истоках французского постструктурализма см. также: Miller, 1998. Шумное самоутверждение «французской теории» на философской сцене спровоцировало ожидаемую, но от этого не менее досадную реакцию тотального неприятия ее идей среди платоноведов. Так, De Vries,

Этот раздел диалога предлагает один из самых известных парадоксов платоновского корпуса: может ли письменное сочинение, чем, несомненно, является диалог «Федр», свидетельствовать о принципиальной ущербности любого письменного слова? К неразрешимости этого парадокса апеллирует теория «неписанного учения Платона», разработанная представителями «тюбингенской школы» платоноведения[43]. Согласно этой теории, ключевые пассажи из «Федра» и «VII письма» доказывают, что письменные сочинения, составляющие корпус сочинений Платона, не были предназначены для серьезного изложения платоновской философии. Свои главные мысли Платон якобы доверял только устному слову, поэтому о подлинной сути его учения можно судить лишь по воспоминаниям его учеников. Ловко обходя стороной один логический парадокс, тюбингенская интерпретация порождает другой. Поскольку воспоминания учеников дошли до нас в письменном виде, можно ли считать эти произведения более адекватным изложением мыслей учителя, нежели его собственный корпус текстов? Допустить такое возможно, однако цена этого допущения оказывается слишком высокой, ведь приходится признать, что неприязнь Платона к письменной речи была не более, чем его личной слабостью, не имеющей под собой серьезных оснований. Если же есть серьезные основания не доверять записи, проклятье письменной речи распространяется также на тексты учеников. Мы оказываемся перед выбором: либо предположить, что Платон совершил философскую ошибку, либо признать, что главные мысли Платона для нас навсегда недоступны. Но вместо того чтобы жертвовать философской репутацией Платона, полезнее обратить внимание на то, что парадоксальный характер мысли демонстрируется философом на протяжении всего сочинения[44]. Парадоксы вдохновляют философа на преодоление рассудочных ограничений. В данной ситуации выход из тупика был подсказан выше: вопрос о происхождении слова (в том числе вопрос о его устной или письменной природе) теряет значение, если в слове выражена сама истина.

автор лучшего филологического комментария к «Федру», характеризует работу Ж. Деррида «Фармация Платона» одним словом — «болтовня» [Vries, 1990].

43 Krämer, 1959; Gaiser, 1963.

44 Парадоксальность мышления играет выразительную роль в центральных книгах «Государства». Стоить вспомнить три волны недоверия, которыми публика встречает парадоксальные тезисы Сократа в V книге. Не меньшая тяга к парадоксальности демонстрируется Сократом в «Горгии». В отношении парадоксов Платон явно ближе к Гегелю, чем к Канту. Парадокс и противоречие — это не тупик, но обещание новой мысли, снимающей противоречие. Впрочем, сходство между Платоном и Гегелем не стоит преувеличивать.

Ответ на ведущий вопрос (277a6–278b6)

Обе формулировки ведущего вопроса и ключевые ответы, рассмотренные во второй части диалога, в последний раз связываются между собой и представляются как общий итог исследования. Две линии рассуждения сплетаются в общую ткань.

Сократ напоминает, что исследование началось с обсуждения вопроса о том, почему сочинение письменных речей удостоилось порицания. Хотя поначалу кажется, что речь по-прежнему идет только о письменном сочинении, его следующая реплика снимает различие устного и письменного слова — внимание переключается на вопрос об искусном представлении природы сущего с позиции того, кто уже обладает истинным знанием.

Сократ резюмирует этот момент в согласии с тем, что выше описывалось как второй «вид» диалектики (265e–266a), но использует новое слово для обозначения автономных видов, возникающих при «показе природы» сущего, — ἄτμητον [sc. εἶδος], «неделимое». Аристотель указывает, что у этого слова два значения: «неделимое — то, что нельзя разделить, и то, что не разделено, хотя разделить можно» (ἄτμητον γὰρ τό τε μὴ δυνάμενον τμηθῆναι καὶ τὸ δυνατὸν μὲν μὴ τετμημένον δέ, «Евдемова этика», 1230b). Это слово встречается единственный раз во всем платоновском корпусе. Возможно, ему и не стоит придавать особого значения, но нельзя не отметить любопытную параллель между платоновским ἄτμητον («неделимое») и демокритовским ἄτομον («неделимое», «атом») — эти два термина с одним и тем же значением, производные от разных основ неправильного глагола τέμνω («резать», «рубить», «делить»). Сходство заканчивается на этимологии: атомы Демокрита возникают естественным образом, без какого-либо человеческого вмешательства, напротив, «неделимые виды» Платона возникают, когда искусный диалектик «показывает природу» сущего. Неверно было бы интерпретировать различие в понимании «неделимого» между Демокритом и Платоном как рядовой пример оппозиции природное/искусственное. Платон прилагает значительные усилия в «Федре», чтобы подчеркнуть автономию «неделимого вида» от произвола того, кто осуществляет деление. Диалектик — не «грубый мясник», «неделимое» действительно возникает в результате искусства, но искусством по определению считается лишь то, что способно сохранить природную автономию видов исследуемого сущего. Если демокритовское «неделимое» имеет чисто природное происхождение, то платоновское — возникает в диалектическом союзе природы и искусства. Однако это не просто случайное двусмысленное образование, подобное деревянному ложу,

закопанному в землю и давшему росток[45]. Диалектика не порождает гибриды, и ее цель нельзя охарактеризовать как производство чего бы то ни было. Цель диалектического метода в другом: разрешить основную проблему политического бытия, сочетав между собой свое благо и справедливость.

Установление естественных и далее неделимых видов души позволяет искусному оратору обратиться к каждому слушателю наиболее подходящим образом, предложив «хитроумной душе речи мудреные и пригодные для нее, а наивной душе — простые» (277c). Под воздействием искусного красноречия каждый вид души сохраняет себя, не подвергаясь исправлению и несправедливому насилию, но поддаваясь убеждению (πρὸς τὸ πεῖσαι, 277c5–6). Таким образом, искусное красноречие вполне совместимо с различными способами убеждения, однако искусный оратор в точности знает свою публику и создает совершенный строй своей речи (διακοσμῇ τὸν λόγον, 277c2), позволяющей свободно существовать всем видам души. В «Горгии» именно такого рода всеохватное единство разных видов бытия называлось «космосом» (508a)[46]. В этом искусство красноречия подобно «метеорологии», ведь оно также стремится создать справедливый образ сущего. Напротив, подлежит порицанию тот, кто использует силу слова для установления законов или для влияния на своих сограждан, не используя диалектический метод. Его сочинение способно оказать воздействие на публику, но из-за пренебрежительного отношения к разнообразию типов души это воздействие будет тираническим, и слушателям будет сложно сохранить свою автономию. Поэтому упреки, адресованные Лисию, были оправданы.

Серьезного отношения заслуживают только речи о справедливом, благом и прекрасном, «записываемые» в душе слушателя. Этот парадоксальный образ позволяет преодолеть различие между письменной и устной речью: несмотря на то что говорится о записи, письменная речь возникает не в материальном произведении, а в душе слушателя. Эта речь, хотя и записывается, остается устной, она избегает телесного воплощения и тем самым сохраняет автономию. Будучи записью, она имеет свой источник в другом человеке, ее авторе-диалектике, способном подобрать самый естественный способ обращения к слушателю, а прев-

---

45 Аристотель приводит этот пример неразличимости природного и искусственного со ссылкой на Антифонта (Физика, II 1, 193a).

46 «...небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную порядком [космосом], а не беспорядком, друг мой, и не бесчинством» (Платон. Горгий, 508a / Пер. С. П. Маркиша).

ращаясь в устную речь слушателя, она становится выражением его собственного стремления к благу. Так разрешается проблема взаимной непереводимости языков справедливости и свободы.

Итоговые наставления и пророчество о будущем Исократа (278b7–279b3)

Сократ называет три типа сочинителей, которым необходимо принять к сведению результаты его беседы с Федром. Во-первых, это люди вроде Лисия, создающие речи для прочтения в суде или в народном собрании; во-вторых, последователи Гомера, авторы художественных произведений, как поэтических, так и прозаических, в-третьих, законодатели и политики наподобие Солона. Выводы из беседы распространяются не только на образцы ораторского искусства, но и на все виды логоса, способного оказать влияние на множество людей. Если создатель речей способен выйти за пределы своей профессиональной позиции, отстоять свою автономию в живом слове и создать произведение, зная истину, его уместнее называть философом.

Сократ выражает надежду на то, что этим именем будет по праву называться Исократ, молодой сочинитель речей, которому он благоволит. Если верно, что «Федр» относится к группе средних диалогов, к моменту его создания Исократ — известный сочинитель, глава собственной школы, в которой он преподавал то, что сам считал философией. Пророчество Сократа заведомо сбылось или не сбылось. Платон располагал всей творческой свободой для того, чтобы по своему усмотрению согласовать пророчество с действительностью. Современные комментаторы спорят о том, чего больше в словах Сократа об Исократе — восхищения или скрытой иронии — и как их следует понимать в контексте (предполагаемой) интеллектуальной конкуренции между Исократом и Платоном. Особенное внимание привлекает фраза о том, что в образе мысли Исократа есть некоторая врожденная философия. Возможно, это похвала Исократу и предложение о сотрудничестве (гипотеза Ю. А. Шичалина)[47], но, возможно, это намек на то, что для серьезной философии Исократу недостает зрелости, пусть даже он и возвышается среди прочих профессиональных сочинителей.

---

[47] Платон, 1989.

ПРИМЕЧАНИЯ

Принятые сокращения:
Гермий = Bernard, 1997
ЮШ = Платон, 1989
DV = Vries, 1969
FB = Blass, 1901
HY = Yunis, 2011
LR = Robin, Vicaire, 1985
RH = Hackforth, 1952

Перевод сделан по изданию C. Moreschini (LR) с учетом замечаний DV.

227a1 «Друг мой Федр, куда ты и откуда?» Ср. финал диалога: «Идем!» Начало и конец текста связаны с движением, тогда как центральная часть — это «полет мысли» при неподвижности тел участников диалога, отдыхающих в жаркий полдень. ЮШ: указание на то, куда или откуда идет Сократ, — типичное начало «пересказанного» самим Сократом диалога; в данном случае, поскольку речь в итоге идет о Федре, это след более ранней редакции, сохранившийся в окончательном тексте.

227a5 ἑταίρῳ — «наш с тобой общий знакомый Акумен». DV: называя Акумена общим приятелем, Федр хочет приобщить Сократа к своим постоянным заботам о поддержании здорового образа жизни; Сократ неявно отклоняет это приглашение, упоминая Акумена ниже как отца Эриксимаха, приятеля Федра (268a8–9). Озабоченность Федра своим здоровьем известна по «Пиру», где он уверял Эриксимаха, что следует его врачебным советам (176d5–7). Поведение Сократа, возможно, объясняется тем, что в своей второй речи он предлагает иной взгляд

на здоровье как особый вид одержимости, не имеющий отношения к врачебному искусству.

227b1 ἐν τοῖς δρόμοις — «прогулки в дромах». RH: одно из значений слова δρόμος — «колоннада» (LSJ, II.3); в «Теэтете» 144c говорится о «портике» (т. е. крытой колоннаде). ЮШ, Wycherley, Travlos: речь идет о «дромах», спортивных дорожках в гимнасиях; некоторые из них были крытыми, но большинство находились под открытым небом. Ср.: «Евтидем», 273a: войдя в гимнасий, софисты с учениками стали прогуливаться «в крытом дроме». Встреча Сократа и Федра происходит около полудня, когда освещенные жарким солнцем городские улицы не годятся для прогулок. Афиняне были вынуждены выбирать: прогуливаться в тени зданий или на открытом воздухе за городом. Это противопоставление — типичный случай предлагаемого в диалоге сквозного выбора между природой и полисом.

227b3 ἐν ἄστει — «в городе». То есть в самих Афинах, а не в пригороде Пирее, где находился дом Кефала, отца Лисия и Полемарха. FB: именно Лисий после смерти отца унаследовал пирейский дом; поэтому Лисию уместно жить в пригороде и редко бывать «в городе». Впрочем, в «Государстве» наследником Кефала (но необязательно — того дома, где состоялась описанная в этом диалоге беседа) называется Полемарх.

227b7 εἱστία — «потчевал... речами». ЮШ, HY: фраза объясняется предыдущей репликой. Лисий остановился в доме Мориха, известного своим обжорством (см.: Аристофан. Мир, 1008). Напротив, Федр и Сократ во время беседы воздерживаются от приема пищи, беря пример с цикад, а не городских жителей.

227c3 προσήκουσα γέ σοι — «мой рассказ — именно для твоих ушей». В «Пире» (177d) Сократ сообщает, что не смыслит ни в чем, кроме любви (τὰ ἐρωτικά). В «Лисиде» (204c), что бог даровал ему только одну способность: сразу распознавать влюбленного и возлюбленного. О значении темы эроса для философии см. вводную статью.

227d1–2 «Какую всенародную пользу принесли бы столь любезные речи!» Ирония, за которой стоит противопоставление антиэротической и демократической позиции, предлагаемой Лисием, эротической и антидемократической позиции, которой придерживается платоновский Сократ.

227d4 κατὰ Ἡρόδικον — «по совету Геродика». Гермий: диетолог Геродика рекомендовал тренироваться на небольших, но сим-

метричных дистанциях, двигаясь до городской стены и назад (24, 26 слл.). Слова Сократа о Геродике — ироничный ответ на слова Федра об Акумене.

228a1–2 Λυσίας ἐν πολλῷ χρόνῳ κατὰ σχολὴν συνέθηκε, δεινότατος ὢν τῶν νῦν γράφειν — «Лисий, сильнейший из нынешних сочинителей, записывал на досуге долгое время». Лисий — сочинитель письменных речей, логограф, долго и тщательно работающий над словом, а не оратор, выступающий с устной речью перед широкой публикой и полагающийся на вдохновенную импровизацию.

228a4 «Обогатиться» ср. заключительную молитву Сократа: «Золота пусть будет у меня столько, сколько взять и нести может лишь человек здравомыслящий» (279c).

228b2 βιβλίον — «свиток». Свиток изготовлялся из последовательно склеенных прямоугольных листов папируса.

228d3–5 διάνοιαν σχεδὸν ἁπάντων… ἐφεξῆς δίειμι, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ πρώτου — «примерный смысл почти всего… я могу изложить в общих чертах по порядку и с самого начала». Федр хочет сообщить «примерный смысл» (διάνοια), то есть логический костяк речи Лисия: набор аргументов, к достоинствам которого относится последовательность изложения, связность и полнота доводов; по завершении чтения речи Федр хвалит ее за терминологическую точность, подробность и исчерпывающую полноту (234ce). В отличие от Сократа, Федр отдает предпочтение рассудительному слову. НY: параллель с «Ионом»: речь собеседников Сократа, Федра и Иона, несобственная, она зависима от чужого слова; но есть различие: Федр обещает пересказать аргументы Лисия, а не точные выражения; тогда как Ион заучивает поэмы Гомера наизусть и, декламируя на публике, сохраняет текст неизменным. Сократа просит Иона объяснить «дианойю» заученных слов, но тот оказывается неспособен. Федр — рассудочный пересказчик, знаток риторического искусства. Ион — самозабвенный медиум божественной истины, не опирающийся на искусство. Сократ — ни то ни другое, он отличается от всех.

228e1 παρόντος δὲ καὶ Λυσίου — «сам Лисий здесь». Лисий «присутствует», неявно участвуя в беседе, поскольку в руках собеседников его письменная речь. Даже отсутствуя, Лисий включается в число присутствующих, причем по настоянию Сократа. В конце диалога письменное слово описывается как мертвая

буква, лишенная живой силы и не способная за себя постоять. Письменная речь не замещает ее автора, но еще меньше его могла заменить устная речь человека, пересказывающего чужие слова, как собирался это сделать Федр. Выбирая между несобственной устной речью и письменной речью, Сократ выбирает письменную речь.

228e3 ἐκκέκρουκάς με ἐλπίδος — «Ты лишил меня надежды». Глагол ἐκκρούω значит буквально «вышибать» и «подавлять». Логический расчет часто терпит неудачу перед угрозой прямого физического насилия. Шанс отомстить представится Федру ниже, в параллельной сцене 236cd, когда он в шутку намекнет на применение физического насилия, если Сократ откажется произнести ответную речь.

229a1–2 ἴωμεν, εἶτα ὅπου ἂν δόξῃ ἐν ἡσυχίᾳ καθιζησόμεθα — «пойдем... а там, где понравится, сядем в тишине и покое». Сократ демонстрирует мягкую власть над беседой. Он задает направление движения — в сторону от дороги, вдоль берега реки, — позволяя Федру выбрать место для остановки.

229a2–3 σὺ μὲν γὰρ δὴ ἀεί — «ты и так всегда босой». О том, что Сократ ходил босым, сообщают многие знавшие его авторы; ср.: Платон. Пир, 174a; Аристофан. Облака, 103, 362; Ксенофонт. Воспоминания, I 6, 2.

229b5 ὁ Βορέας τὴν Ὠρείθυιαν ἁρπάσαι — «Борей... похитил Орифию». Согласно Геродоту (История, VII 189), афиняне считали Борея своим зятем, поскольку он был женат на аттической женщине Орифии; когда Борей помог им в битве, афиняне воздвигли ему храм на реке Илис. Павсаний (I XIX, 6) пересказывает то, что можно узнать из Геродота и Платона. Эротическое влечение Борея к Орифии, важный мотив мифического сюжета, исчезает в рационалистическом объяснении, предложенном мудрецами. Ниже, 274c1–2, а также в «Тимее» (22d) говорится, что под обликом мифа может скрываться истина. В «Политике» (271b), рассказывая об эпохе земнородных людей, Чужеземец настаивает на том, что мы должны доверять такого рода древним сказаниям, несмотря на то что современные люди сомневаются в них.

229c6–7 οὐκ ἂν ἄτοπος εἴην — «Не было бы ничего странного». Тема «странности» («атопии», букв.: «неуместности») проходит красной нитью через начало диалога: в продолжение этого пассажа Сократ упоминает странных и причудливых тварей;

немногим ниже Федр выразительно говорит о «странности» Сократа. Здесь тема лишь намечается: Сократ не относит себя к числу ученых мужей, объясняющих все на свете рациональными причинами. Для обычного мудреца разговаривать на таком языке естественно и даже ожидаемо; отсюда удивление Федра, когда Сократ упоминает миф; но Сократ постоянно не оправдывает расчета своего собеседника.

229e1–2 ἀμηχάνων πλήθη τε καὶ ἀτοπίαι τερατολόγων τινῶν φύσεων — «несусветные толпы прочих странных и причудливых тварей». Мудрецы дают рациональное объяснение мифам о чудовищах, не имеющих к ним прямого отношения; они занимают не своим делом. Сократ спрашивает о чудовище внутри себя (см. коммент. ниже). Сократовский «поворот» в философии обычно описывается сдвиг интереса от физики к этике; но нельзя сказать, что Сократа интересует человек, а не природа, логос, а не миф; ведь человек — загадка, а не ответ. Человек может быть таким же природным внеполисным чудовищем, как мифический Тифон. Сократ меняет не предмет исследования, но его отношение к исследователю; исследующий себя может себя изменить: например, стать лучше и справедливее. С поворотом к этике задача философии не упрощается, но усложняется.

229e5–6 κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἐμαυτόν — «„познать самого себя“, как велит дельфийская надпись». Знаменитая надпись на храме в Дельфах упоминается также в других диалогах: «Протагор» 343b (где авторство надписи приписывается первым философам — «семи мудрецам»), «Хармид» (164d–165a, где Критий утверждает, что эта надпись — приветствие бога к входящим в храм), «Филеб» (48c), «Тимей» (72a5); кроме того, принцип «познай самого себя» — основа справедливости как занятия своим делом в «Государстве». В контексте вопроса о ценности письменной речи важно заметить, что Сократ ссылается на надпись (γράμμα), которая определяет весь его образ жизни и всю его философию, включая то, что говорится в конце диалога о преимуществе устной речи. Однако противоречия не возникает, ведь оппозиция устного и письменного слова — это внешнее выражение по-настоящему важной оппозиции между самостоятельностью и зависимостью. Федр выучил письменную речь, чтобы спрятать свое живое высказывание; напротив, дельфийская надпись велит искать себя. Божествен-

ная надпись, в отличие от заимствованной речи, — не чужое для нас, поскольку она возвращает человека к самому себе. Неверно говорить об однозначном приоритете устного слова над письменным у Платона; вопрос в другом: освобождает ли слово человека, открывая его для себя и бога, или оно обращает его в рабство, привязывая к букве закона.

230a3–6 εἴτε τι θηρίον ὂν... φύσει μετέχον — «Дикое ли я животное... божественной и безмятежной доле?» В ответ на требование самопознания Сократ предлагает на первый взгляд странную альтернативу: либо я чудовище, либо «кроткое существо». Но если принять, что змей Тифон представляет собой манифестацию ярости и мощи, а «кроткое существо» — миролюбие, то получается та же пара природных начал — мужественного и рассудительного, — из которых в финале «Политики» (а также в «Государстве») сплетается ткань политического бытия. Полярность этих двух начал подчеркивается игрой слов Τυφῶνος — ἀτύφου.

230b2 Νὴ τὴν Ἥραν — «клянусь Герой!» В сочинениях Платона и Ксенофонта из уст Сократа нередко звучат типично женские клятвы; что уместно для Сократа как самопровозглашенного маеевтика [Thesleff, 1967, S. 144]. DV: другие персонажи-мужчины также клянутся Герой — Лисимах в «Лахете» (181a). HY: упоминание Геры здесь важно по «этимологическим» причинам: ее имя означает, что Зевс испытывает к ней эротическое влечение (ἐρατή, см.: Кратил, 404bc).

230b2 καλή γε ἡ καταγωγή — «Прекрасный уголок». Сократ отвечает на слова Федра (229b1–2), издали заприметившего место для отдыха в тени платана. Если Федр приводит рациональные доводы в пользу этого варианта, то Сократ произносит возвышенную и вместе с тем ироничную похвалу исключительным свойствам этого места. Вершиной его краткой стилизованной речи становится признание этого прелестного уголка святилищем нимф и речного бога. Неподалеку от этого места археологи обнаружили вотивный рельеф IV в. с изображением нимф, Ахелоя и Пана.

230e1 περιάξειν «сможешь провести меня по всей Аттике». Сократ уверяет, что Федр может вести его за собой, пообещав познакомить с новой письменной речью. В финале диалога этот образ претерпевает превращение в учении о красноречии как «душевождении».

231e3 τὸν νόμον τὸν καθεστηκότα — «установленных правил». В Афинах действовали законы против гомосексуальных связей, но в данном случае имеется в виду прежде всего общественное порицание (ὄνειδος, 231e4), которое будет следствием нарушения правил приличия.

232a4–6 κρείττους αὑτῶν ὄντας τὸ βέλτιστον ἀντὶ τῆς δόξης τῆς παρὰ τῶν ἀνθρώπων αἱρεῖσθαι — «невлюбленные, владея собой, предпочтут славе нечто более ценное». RH: как если бы дьявол цитировал Священное Писание; дело в том, что эта фраза — почти пародия на этический принцип самого Сократа: хранить самообладание и стремиться к лучшему, невзирая на людское мнение. Судя по контексту, κρείττους αὑτῶν ὄντας значит здесь скорее «не выдавая себя»: требуется всего лишь сохранение отношений в тайне, а не внутренняя дисциплина.

232a8 διαλεγόμενοι — «видя их беседующими». В речи Лисия глагол διαλέγεσθαι не несет особенной смысловой нагрузки и употребляется в своем обычном значении «беседовать». Тем не менее описание диалектики в финале диалога станет в том числе ответом и на этот пассаж.

234c5 ἐρώτα — «спрашивай». Это греческое слово — повелительное наклонение 2 л. ед. ч. от глагола ἐρωτάω («спрашивать», «задавать вопросы») — занимает значимую финальную позицию в речи; с точностью до ударения и долготы слога она морфологически напоминает винительный падеж от существительного ἔρως, «эрос». Можно высказать предположение о игре слов со стороны Платона; ср.: Пир, 185c — начало речи Эриксимаха: Παυσανίου δὲ παυσαμένου. В финале Лисий окончательно переключает внимание публики с темы любви на саму речь как выдающийся образец красноречия; авторское тщеславие празднует победу над эросом, от которого остается в результате пустая форма слова.

234d1 ἐκπλαγῆναι — «я потрясен». Речь Лисия в «Федре», где эрос чрезмерно принижается, и речь Агафона в «Пире», где богу Эроту посвящаются чрезмерные похвалы, вызывают у Сократа одинаковую реакцию: «Кто же не будет потрясен, услышав [такую речь]?!» (Пир, 198b: τίς οὐκ ἂν ἐξεπλάγη ἀκούων).

234d3 γάνυσθαι — «приводит тебя в восторг». DV: глагол γάνυμαι имеет значение «радоваться», «веселиться», а имя Федра (Φαῖδρος) сходно с прилагательным φαιδρός, «сияющий, радостный, веселый». Эта игра слов проясняет фразу Сократа

о том, что Федр в восторге от речи и понимает больше в такого рода вещах.

234d6 τῆς θείας κεφαλῆς — «божественная ты голова». DV: адаптация гомеровской формулы; «божественный» в данном контексте значит «боговдохновленный», ср.: Менон, 99c; Ион, 542a.

235c3 Σαπφοῦς τῆς καλῆς ἢ Ἀνακρέοντος τοῦ σοφοῦ — «у прекрасной Сапфо, то ли у мудрого Анакреонта». Сапфо была невелика ростом и не слыла красавицей. Но Сократ называет прекрасным и некрасивого Теэтета, объясняя разницу между внутренней и внешней красотой: прекрасен тот, говорит прекрасно (Теэтет, 185e); то же самое применимо и к самому Сократу (Пир, 216–217). Анакреонт был сведущ в любви.

235d1 διὰ τῆς ἀκοῆς πεπληρῶσθαί με δίκην ἀγγείου — «наполнило меня через слух, как пустой сосуд». DV: скрытая цитата из Демокрита, считавшего, что слух воспринимает звук пассивно как сосуд (ἀγγείου δίκην), в который втекает жидкость (согласно Порфирию, Комментарий к «Гармонике» Птолемея, 32.11 = DK 126a = Лурье 489). Следует отметить недвусмысленное указание Сократа на подчиненность его собственной речи в данных обстоятельствах.

235d8 ὥσπερ οἱ ἐννέα ἄρχοντες — «по примеру девяти архонтов». Девять афинских архонтов давали клятву в случае, если они преступят закон, пожертвовать золотую статую (см.: Аристотель. Афинская конституция, VII 1). Согласно Плутарху, требовалось поставить в Дельфах золотую статую в человеческий рост (Солон, 25.3).

236b3 παρὰ τὸ Κυψελιδῶν ἀνάθημα — «по соседству с дарами Кипселидов». О дарах Кипселидов известно мало, но по соседству с ними находилась золотая статуя Зевса. DV: Федр увеличивает «награду»: теперь он обещает оказать Сократу такой же почет, как самому верховному божеству.

236b9 εἰς τὰς ὁμοίας λαβάς — «в свою же западню». Ранее Сократ вынудил упиравшегося Федра познакомить его с речью Лисия; теперь Федр отвечает ему тем же приемом, пародируя его слова, ср.: 228ae.

236e5 φιλολόγῳ — «любителя речей». Слово «филолог», букв. «любитель речей», здесь, конечно, не имеет позднейшего профессионального значения; его антоним «мисолог», букв. «ненавистник речей», встречается в «Федоне» (89d). Но, пожалуй, термин «любитель» еще недостаточно характеризует одер-

жимость Сократа словом: он поистине влюблен в прекрасные речи.

237a7 Ἄγετε — поэтическая формула при обращении к божеству, встречается у Гомера.

238a3 πολυμελὲς γὰρ καὶ πολυμερές — «многосложна и многообразна». DV: чтение πολυμελὲς γὰρ καὶ πολυειδές самое убедительное (ср.: 265e1–2); термин πολυμερές — изобретение Аристотеля.

239c8 ἱδρώτων ξηρῶν — «выступившим от напряжения потом». Букв.: «сухой пот», образуется при гимнастических занятиях, влажный — при купании и потреблении вина (Гермий 57, 28).

240b2–3 ἡδονήν τινα οὐκ ἄμουσον — «не лишенное тонкости удовольствие». То, что общение с льстецом не лишено удовольствия, было общим местом, ср.: «льстец… говорит много приятного» (Евпол, фрг. 159, 12).

241d1 ὡς λύκοι ἄρν' ἀγαπῶσ', ὣς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί. Большинство издателей текста (но не Burnet) считают, что эта фраза — стихотворный гекзаметр; это объяснило бы ремарку Сократа, что под конец его речь превратилась в эпос. Стихотворная строка в финале завершает кольцевую композицию этой речи, отвечая на обращение к Музам в ее начале. Гермий, ср. у Гомера: «Не бывает у львов и людей верных клятв, | и волки с овцами не имеют сходного замысла» (ὡς οὐκ ἔστι λέουσι καὶ ἀνδράσιν ὅρκια πιστά, | οὐδὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσιν: Илиада XXII 262). DV: скорее основой для фразы послужила пословица вроде той, что сохранилась в схолиях к Гомеру: «пословица: как волки любят ягненка, так юношу — влюбленные» (παροιμία· <ὡς> λύκοι ἄρνα φιλοῦσιν, ὣς νέον ἐρασταί).

241b4 ὀστράκου μεταπεσόντος — «остракон упал другой стороной». Остракон — глиняный черепок, аналог игральной кости.

242b2 αὐτὸν λέγοντα ἢ ἄλλους… προσαναγκάζοντα «ты либо рассказывал их сам, либо каким-то образом вынуждал других это сделать». Например, в платоновском «Пире» Федр и сам произносит речь, и побуждает сначала Эриксимаха, а через него и других участников беседы, включая Сократа, что нужно произносить речи во славу Эрота (177ae).

242b6 Οὐ πόλεμόν γε ἀγγέλλεις — «это еще не объявление войны». Схолиаст пишет, что это выражение означает ожидание исполнения каких-то объявленных благ. Федр не предполагает, что Сократ осудит только что произнесенные речи.

242c1 τὸ δαιμόνιόν «демоний». Демоний — уменьшит. форма от «демон»; демон — посредник между богами и людьми.

242c8–d1 ἐδυσωπούμην... ἀμείψω — «Я боялся, по слову Ивика, „богов оскорбив, почет у людей снискать...“» Платон слегка адаптирует двустишие Ивика: δέδοικα μή τι πὰρ θεοῖς | ἀμβλακὼν τιμὰν πρὸς ἀνθρώπων ἀμείψω (фрг. 29 [Page, 1962]).

243a5 Στησίχορος — «Стесихор». Сохранился фрагмент поэмы Стесихора, предположительно той самой, которая была посвящена Елене первоначально (фрг. 46 [Page, 1962]). Там говорится, что Тиндарей, «юридический» отец Елены (ее подлинным отцом был Зевс), совершая жертвоприношение богам, забыл почтить Афродиту; в гневе богиня любви обрекла дочерей Тиндарея «дважды и трижды» выходить замуж. Таким образом, Стесихор напрасно обвинил Елену в том, что у нее было два мужа: Менелай и Парис. В «палинодии» раскаявшегося Стесихора это обвинение снимается: согласно новому замыслу, в Трою прибыла не сама Елена, но ее призрак; именно поэтому в «палинодии» отрицанию подвергается не один компрометирующий факт, но каждая деталь предшествующего сочинения, ведь все это относится к призраку, а не Елене. Сюжет с призраком упоминается в «Государстве» Платона (586b). О происхождении «палинодии» упоминает также Исократ в «Похвале Елене» (64).

243c7 ἐν ναύταις — «среди неотесанных моряков» — 243d5 ἁλμυρὰν ἀκοὴν «соленую молву». Опорой власти демоса был морской флот, благодаря которому Афины господствовали на Средиземноморье; рядовые афиняне становились моряками во время военных действий, их грубые разговоры о любви сравниваются с «соленой молвой». Параллелью к данному рассуждению является речь Павсания в «Пире» (180c–182a), где Эрот Афродиты небесной противопоставляется Эроту Афродиты пошлой. Сравнение полиса с кораблем, а народа с моряками см. также в «Государстве» (VI 488ae).

243c8 ἐλεύθερον ἔρωτα — «не видавших свободной страсти». Букв.: «не видавших эрос / Эрота в качестве свободного»; вторая речь Сократа восполняет этот недостаток, она показывает Эрота как суверенное божество, а эрос как свободное движение души. DV: эпитет «свободный» означает здесь всего лишь «относящийся к либеральной культуре свободного человека» (со ссылкой на комментарий к «Горгию» [Dodds, 1959]); но такая трактовка скорее подходит к случаю ниже (253b6);

ни в пассаже из «Горгия», ни в параллелях из аттических авторов, на которые ссылается Доддс, речь не идет о любви. Не стоит недооценивать политического значения темы свободной любви. В диалоге «Пир» Павсаний, типичный представитель «либеральной культуры», говорит о связи свободных любовных практик со свободой от тирании (см.: Пир, 183b1–2). Но и в целом для афинян, хранивших память о тираноборцах-любовниках Гармодии и Аристогитоне, связь свободной любви и свободы от тирании была очевидной.

243e7–8 Οὗτος παρά σοι μάλα πλησίον ἀεὶ πάρεστιν, ὅταν σὺ βούλῃ — «Он тут, совсем неподалеку, и явится, как только позовешь». Реплика Федра звучит двусмысленно. DV: между Федром и Сократом нет эротических отношений хотя бы в силу того, что Федр уже не юноша. «Прекрасный юноша» — это воображаемый адресат первой речи Сократа, к которому он теперь вновь собирается обратиться в своей палинодии. Федр сообщает, что этот виртуальный персонаж всегда готов выслушать новую речь. О том же свидетельствует и первая фраза палинодии, в которой Федр и «прекрасный юноша» явно различаются: «Итак, прекрасный юноша, ты, пожалуйста, учти, что прежняя речь принадлежала Федру». Но едва ли Платон мог не заметить двусмысленности этого обмена репликами. Для намека (а больше для литературной игры и не требуется) на эротические отношения существенен не реальный возраст Федра, но возрастная разница между собеседниками, делающая Федра юным в сравнении с Сократом.

244c1 τῇ καλλίστῃ τέχνῃ — «прекраснейшее из искусств». Мантика — первое проявление божественной мании, и лишь в этом качестве она называется прекраснейшим из искусств. Ее абсолютная ценность невелика: в «Лахете» (198e) говорится, что военачальник должен повелевать мантиком, а не наоборот; в «Филебе» (67b) обычная мантика ставится ниже вещаний «философской музы». В «Тимее» (71e) мантика также называется божественным даром, проявляющимся в состоянии умопомрачения, «когда мыслительная способность связана сном, недугом либо неким приступом одержимости» (пер. С. С. Аверинцева); но понять смысл таких пророчеств способен только здравомыслящий человек.

244d6 ἔν τισι τῶν γενῶν — «на некоторые семьи». Роковые несчастья, описанные в древнегреческих трагедиях, обрушивались

на немногие избранные семьи: так, «Орестея» Эсхила рассказывает о судьбе рода Атридов, а фиванский цикл Софокла — о судьбе потомков Лабдака.

245c2 δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή — «не поверят искусники, но поверят люди мудрые». «Искусники», вероятно, жесткие спорщики, приверженцы атеизма и рационализма, противопоставляются «мудрым», допускающим более широкий взгляд на вещи.

245c5 ἀεικίνητον — «вечнодвижущееся». Замечательное совпадение положило начало бесконечной филологической дискуссии: в 1909 г. было предложено читать αὐτοκίνητον («самодвижущееся») вместо ἀεικίνητον («вечно движущееся») [Vollgraff, 1909, p. 437]; а на следующий год именно это чтение было обнаружено в папирусе 1017. DV: нужно следовать чтению Гермия; разбирая аргумент о бессмертии души, он принимает за исходное положение, что душа есть вечно движущееся (108, 6).

246a7 ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου — «крылатых коней и крылатого возничего». Эпитет «крылатый» относится к конной упряжке и к возничему (ср.: 251b7). RH: конная упряжка, о которой говорится в самом начале, — это душа вообще, как смертных, так и бессмертных; поэтому эта упряжка необязательно парная, в отличие от случая ниже (246b2), где говорится о человеческой душе. Души людей трехчастны и уподобляются парной конной упряжке и возничему; Платон не уточняет, из скольких частей состоят души богов. Ср.: Тимей, 89e–90a: «в нас обитают три различных между собой вида души»; один — праздный и слабый, другой — деятельный и сильный, «что касается главнейшего вида нашей души, то ее должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который... обитает на вершине нашего тела» (пер. С. С. Аверинцева).

246b5 πῇ δὴ οὖν θνητόν τε καὶ ἀθάνατον ζῷον ἐκλήθη — «в каком смысле живое существо называется смертным и бессмертным». Если душа по определению бессмертна, необходимо объяснить, что означает различие между смертным и бессмертным для живого существа.

246e4 ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς — «Зевс, великий небесный вождь». Логические умозаключения первой части палинодии во второй части сменяются мифом, начало которого отмечено стилистическим разрывом.

247a8–b1 ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἀψῖδα — «к самой вершине поднебесного свода». Спорная традиция и не менее спорные корректуры не позволяют установить однозначное чтение этого места. Возможны два варианта предлога: ἐπί («на») и ὑπό («под»), и три варианта прилагательного: ὑπουράνιος («поднебесный»), ἐπουράνιος («небесный», «живущий на небе») и οὐράνιος («небесный»). DV: речь идет о подъеме к вершине дуги, поддерживающей небесный свод.

247c3–4 Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ᾽ ἀξίαν — «Это сверхнебесное место по достоинству не прославил еще ни один из здешних поэтов, да и никогда не прославит». DV: гордость автора текста за то, что он способен сказать нечто новое, переходит в уверенность, что поэтические средства не пригодны для описания столь удивительного зрелища. Такая новизна не становится отправной точкой для последующего копирования и подражания, она граничит с отсутствием преемственности и разрывом в образных представлениях, сопровождающих восхождение души. Но на основании этого пассажа едва ли можно сделать вывод, что «новое», которое здесь впервые представляется «публике», — это «теория идей».

247d5 ἡ περιφορά — «небесный свод переносит… по кругу». Комментаторы спорят о периоде кругооборота небесного свода. LR: неясно, говорится ли здесь о суточном обращении или о «полном числе времени полного года» (ср.: Тимей, 39d). RH: этот пассаж не показателен для решения этого вопроса.

247e5–6 πρὸς τὴν φάτνην… νέκταρ ἐπότισεν — «возничий ставит коней к яслям, задает им амброзии, а после поит их нектаром». Аллюзия на строки из «Илиады» Гомера (V 368–369): ἔνθ᾽ ἵππους ἔστησε ποδήνεμος ὠκέα Ἶρις | λύσασ᾽ ἐξ ὀχέων, παρὰ δ᾽ ἀμβρόσιον βάλεν εἶδαρ — «Там удержала коней ветроногая вестница Зевса [т. е. Ирида] | И, отрешив от ярма, предложила амброзию в пищу» (пер. Н. И. Гнедича).

248b6 τὸ ἀληθείας… πεδίον — «равнина истины». «Равнина истины», вероятно, аллюзия на метафору «луга злосчастья» (Ἄτης λειμῶν) из поэмы Эмпедокла «Очищения», где описывается «безрадостная страна», куда попадают души, «сорвавшиеся со своей природы» (см.: Эмпедокл. Очищения, фрг. 121 [Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 407]). Согласно платонизирующему толкованию Гиерокла Александрийского,

противоположность «луга злосчастья», — «луг истины», покинув который и потеряв крылья душа лишается блаженной жизни и воплощается в земное тело (Гierокл. *Комментарий*, XIV [Гиерокл, 1995]).

248b7 ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ — «для лучшей части души». «Лучшая часть души» — это ум; ср. выше, 247c7–8, где ум называется кормчим души.

248c4–5 ἀπήμονα... ἀβλαβῆ — «благополучна... невредимой вечно». Гермий (162, 30 ff): невредимость такой души — следствие того, что она не воплощается в тело; отсюда происходят «демоны».

248d3–4 φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ «философа, поклонника красоты, Муз и Эрота». Букв.: «философ, любитель прекрасного, мусически образованный человек, эротик» — это не разные возможности рождения, но разные качества одного выдающегося человека. Высшие отличия переходят друг в друга: философ — мусически образован (Федон, 61a; Филеб, 67b), философ — любитель прекрасного (Пир, 209e; Государство, 403c).

249a1–2 πλὴν ἡ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας — «за исключением души того, кто философствует без обмана, или того, кто сочетал влюбленность в юношу с любовью к мудрости». Разделительный союз «или» (ἢ) здесь нельзя трактовать как уточнение («другими словами»), поскольку ниже проводится различие между «чистой любовью» и обычной гомосексуальной любовью, сочетаемой с занятиями философией.

249b2 ἐπὶ κλήρωσίν τε καὶ αἵρεσιν — «получив жребий и выбрав». В видении Эра (Государство, X) описывается жребий и выбор, предстоящие душам перед новым рождением. Жеребьевка определяет очередность, в которой души совершают выбор своей новой судьбы. Как предварительная жеребьевка, так и последующий выбор справедливы. Независимо от жребия каждая душа будет обладать возможностью выбора, поскольку образцов жизней значительно больше, чем выбирающих душ. Сам выбор совершается добровольно душой в согласии с тем принципом, что все происходящее — ответственность самого избирающего, а не бога.

249b6–c1 δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ᾽ εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον — «Ведь человек

должен понимать говоримое в общем смысле, которое, возникая из множества чувственных ощущений, сводится воедино в суждении». DV: греческий текст сложен для понимания, но верен; субстантивированное причастие λεγόμενον является логическим подлежащим при ἰόν. Человеку необходимо понимать высказываемое в общих понятиях (букв.: «по виду», κατ' εἶδος); в этом высказываемом совершается переход от отдельных чувственных восприятий (редкое значение слова αἴσθησις как изолированного акта ощущения) к совокупному единству, образованному суждением.

249c1–c4 τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως — «а это и есть припоминание того, что увидела наша душа, последовав за богом, презрев то, что мы сейчас называем бытием, и возвысившись до истинно сущего». DV пишет: этот пассаж свидетельствует, что припоминание (анамнесис) не исключает разделения по видам (диэрезу). Но в рассматриваемом тексте речь идет не о разделении по видам, а о собирании в единство посредством суждения того, что явлено во множестве ощущений. Уместно вспомнить, что в известном пассаже о диалектике как «даре богов» из «Филеба» (16d) описывается метод рассуждения в настоящем, а не припоминание прошлого.

249c6 πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν — «благодаря близости к которым бог есть божественное». Этот лаконичный пассаж, вероятно, вызывал недоумение уже в Античности, поскольку Гермию были известны четыре варианта текста. DV: предпочтительным является вариант с пропущенным определенным артиклем перед θεός; в этом случае θεός подлежащее, а причастие ὢν связывается с πρὸς οἷσπερ. Cherniss, возражая против того, что в платоновской теологии божественность бога обусловлена исключительно его автономным бытием, на основании данного пассажа высказал предположение, что божественность бога основана на его отношении к идеям [Cherniss, 1944, p. 608].

249c7–8 τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται — «всегда посвященный в совершенные таинства, становится поистине совершенным». Обычная для этого диалога игра слов: τέλεος («совершенный», «законченный»), τελετή («обряд посвящения»), τελέω («совершать», «посвящать в таинства»).

249c8–249d3 ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος, νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλούς — «поскольку он отказался от людских забот и приблизился к божественному, обычные люди считают его безумцем и пытаются вразумить, а его божественный порыв недоступен их пониманию». Этот вполне современно звучащий пассаж при желании можно соотнести с типичными темами континентальной философии: от экзистирущего существования (ἐξιστάμενος) до дисциплинарного использования разума (νουθετεῖται). В «Софисте» «вразумление» описывается как «стародавний» способ воспитания, применяемый отцами по отношению к провинившимся сыновьям: их то бранят, то кротко увещевают (229e); вразумление неэффективно: оно направлено на исправление поведения, а не образа мыслей, поэтому, несмотря на все старания, оно приводит к скромным результатам (230a).

249d7–8 ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω — «посматривает вверх, словно птица». Гермий: то есть человек стремится подняться вверх. Ср. сходный образ в VII письме, автор которого описывает положение Платона при дворе Дионисия: «я поглядывал на сторону, как птица, жаждущая улететь прочь» (ἐγὼ μὲν βλέπων ἔξω, καθάπερ ὄρνις ποθῶν ποθεν ἀναπτέσθαι, 348a). Ср. также: Тимей, 90a: «главнейший вид нашей души»... «обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение» (пер. С. С. Аверинцева).

250b3–4 δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων — «при помощи несовершенных органов». Платон не уточняет, какого рода эти «органы»: логические понятия, образы, органы чувственного восприятия или что-то иное; значимо лишь то, что они недостаточны.

250b7 ἑπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς — «мы... в свите Зевса». Гермий (178, 4–5): Платон подчеркивает особую связь с Зевсом, признавая его «своим богом» (οἰκεῖος θεός). Современные комментаторы спорят о том, насколько личным следует считать это обстоятельство, ведь известно особое отношение Сократа не к Зевсу, а к Аполлону. RH: в число «нас» (ἡμεῖς) Платон включает себя, но не своего учителя. Другие считают, что в число «нас» Платон включает коллег по Академии. Но данный пассаж носит слишком общий характер, едва ли уместно уточнять персональный состав.

250c4 μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες — «открытые нам при посвящении». Платон адаптирует терминологию, использовавшуюся при описании Элевсинских мистерий: μυέω значит «посвящать в таинства», а ἐποπτεύω — «быть эпоптом», то есть пребывать на высшей ступени посвящения.

250c5–6 ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι — «телом, которое мы носим повсюду за собой, привязанные к нему как улитка к своей раковине». Ср.: Тимей, 69c, где говорится, что бессмертное начало души заключено в смертное тело, которое подарено душе вместо колесницы (ὄχημα).

251a1 παρὰ φύσιν ἡδονὴν — «противоестественным наслаждением». «Противоестественным наслаждением» называются здесь гомосексуальные отношения; сходное суждение встречается в «Законах» (636c; 835d–842a).

251b1–2 δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροὴν διὰ τῶν ὀμμάτων — «впитав глазами истечение красоты». Здесь представлена оптическая теория, согласно которой ключевая роль в формировании визуального образа принадлежит «истечению» (ἀπορροή), исходящему от предмета созерцания. Она не получает развития в других диалогах Платона; с ней можно сопоставить учение Эмпедокла об истечениях («токах»), которые исходят не только от всего живого, но также от камней, меди и железа (фрг. 553, 554 [Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 391]). В то же время связь красоты, эроса и таких понятий, как влечение, поток, истечение, является совершенно обычной для Платона, ср., например, определение эроса (любви), предлагаемое в диалоге «Кратил»: «“Любовь”, поскольку она словно вливается извне (а не есть внутренний поток для того, кто ею пылает), причем вливается через очи, в древности, верно, называлась „льюбовь“» (пер. Т. В. Васильевой; “ἔρως” δέ, ὅτι εἰσρεῖ ἔξωθεν καὶ οὐκ οἰκεία ἐστὶν ἡ ῥοὴ αὕτη τῷ ἔχοντι ἀλλ› ἐπείσακτος διὰ τῶν ὀμμάτων, διὰ ταῦτα ἀπὸ τοῦ ἐσρεῖν “ἔσρος” τό γε παλαιὸν ἐκαλεῖτο, 420a9–b3). В «Тимее» (45bc) излагается следующая оптическая теория: внутри человека обитает чистый огонь, родственный свету дня, который изливается через глаза; днем полуденный свет обволакивает это огненное истечение, образуя однородное тело, движения которого передаются душе, создавая зрительное ощущение.

252b3 ἄνθρωποι μὲν... ὀνομάζουσιν, θεοὶ δὲ ὃ καλοῦσιν — «люди именуют... называется у богов». Языки людей и богов различны, как говорится у Гомера, а также в платоновском «Кратиле» (391d). Этот пример лингвистической разнородности полезно иметь в виду, когда в финале «Федра» зайдет речь о том, что подлинная риторика подбирает особые речи для каждого типа души.

252b5–6 τὸ ἕτερον ὑβριστικὸν πάνυ καὶ οὐ σφόδρα τι ἔμμετρον — «вторая строчка в нем дерзкая и не слишком складная». Соединительный союз καί («и») предлагается считать частицей с объяснительным значением: «дерзкий» характер второй строки двустишия объясняется ее метрической неправильностью: ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ᾽ ἀνάγκην. Против правил слог δέ здесь краток, несмотря на то что за ним следуют две согласные (не muta cum liquida) в начале слова Πτέρωτα. Ср. продолжение строки, где удлинение финального слога в διά произведено по правилам. В «Кратиле» (426b) «дерзкими» и «смешными» называются нелепые этимологии.

252d5 τόν τε οὖν Ἔρωτα τῶν καλῶν — «избрав среди красавцев возлюбленного». DV: в данном случае речь идет о предмете любви, «прекрасном юноше» (ἔρως), а не боге любви (Ἔρως), поэтому первая буква должна быть строчной, а не прописной, как в тексте Burnet.

252e1 οἱ μὲν δὴ οὖν Διὸς δῖόν τινα — «Спутники Зевса ищут... с Зевсовой душой». Возможно, здесь обыгрывается «завесово» имя друга Платона, Диона Сиракузского, о котором говорится в приписываемых философу письмах.

253a6 ἐκ Διὸς ἀρύτωσιν ὥσπερ αἱ βάκχαι — «Они черпают свою одержимость от Зевса, подобно вакханкам». Поклонники Зевса сравниваются с вакханками; Вакх — источник одержимости для вакханок, которые словно черпают свой энтузиазм из божества. Ср. с пассажем из «Иона» (534a): «Вакханки, когда они одержимы, черпают из рек мед и молоко, а в здравом уме не черпают: так бывает и с душою мелических поэтов, как они сами о том свидетельствуют» (пер. Я. М. Боровского; ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὖσαι οὔ, καὶ τῶν μελοποιῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται, ὅπερ αὐτοὶ λέγουσι).

253c7 ἐν ἀρχῇ τοῦδε τοῦ μύθου τριχῇ διείλομεν ψυχὴν ἑκάστην — «В начале этого мифа мы разделили душу на три части». Логи-

ка речи, характеризуемой как миф, связана с распределением (например, наказаний и наград) или разделением общего понятия на части.

255d8–e1 εἴδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων — «чувствует ответную любовь как отражение любви». Греческая приставка «анти-» (ἀντί-) в сложных словах означает замещение, взаимность, подобие (наряду с враждебностью). Возлюбленный испытывает ответное чувство, буквально «антиэрос», которое возникает как отражение исходного любовного порыва влюбленного. Слово «антиэрос» встречается редко, в основном в «Федре» Платона и у его комментаторов, но глагол ἀντεράω, «любить взаимно», встречается также у других классических авторов. Павсаний сообщает о нескольких памятниках и рельефных изображениях, посвященных Антэроту, божественному двойнику — противнику Эрота, мстителю за неразделенную любовь, упоминая о нем и при описании платоновской Академии: «Перед входом в Академию есть жертвенник Эрота с надписью, гласящей, что Харм — первый из афинян посвятил (жертвенник) Эроту. Тот же жертвенник, в городе, носящий название жертвенника Антэрота, как говорят, является посвящением метеков (неполноправных поселенцев) вот по какому случаю: в афинянина Мелеса был влюблен метек Тимагор. Относясь к нему с пренебрежением, Мелес велел ему, взойдя на самую вершину скалы, броситься с нее вниз. Так как Тимагор не щадил своей жизни и во всем всегда хотел делать приятное юноше, что бы он ни приказывал, то и на этот раз он, поднявшись, бросился вниз; когда Мелес увидал Тимагора мертвым, его охватило такое раскаяние, что он кинулся с той же скалы вниз и разбился насмерть. Вот поэтому считается, что метеки посвятили (этот жертвенник) божеству Антэроту, как мстителю за смерть Тимагора» (Павсаний. Описание Эллады, I 30.1).

256b4–5 τῶν τριῶν παλαισμάτων τῶν ὡς ἀληθῶς Ὀλυμπιακῶν ἓν νενικήκασιν — «трех поистине Олимпийских состязаний». Как сказано в «Государстве» (583b), для победы на Олимпийских играх борец должен был выиграть три состязания. Кроме того, философствующие любовники, в отличие от прочих воплотившихся душ, должны преодолеть только три временных периода земной жизни, а их покровителем является сам Зевс Олимпиец.

256b6 οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία — «ни здравомыслие смертных, ни божественное безумие». DV: «Божественное безумие (мания)» и «здравомыслие смертных», будучи противоположностями, задают весь спектр возможностей; смысл этого сочетания в максимальном обобщении: ничто не способно принести большего блага; этот прием называется «полярным выражением». Полярность имеет двойственную структуру: божественное оппонирует смертному, а безумие (мания) — здравомыслию. Здравомыслие смертных еще раз упоминается в нелестном контексте ниже, 256e5.

257b4–5 ὁ ἐραστὴς ὅδε αὐτοῦ — «Федр, поклонник Лисия». Сократ в шутку называет Федра влюбленным в Лисия; отсюда не следует, что речь идет о реальных отношениях между ними; Федр — поклонник таланта Лисия. В финале диалога, 278e, Федр называется приятелем (ἑταῖρος) Лисия, а Сократ — приятелем «прекрасного Исократа».

257c1 ἠμέλησαν σίτων τε καὶ ποτῶν — «пренебрегая едой и питьем». Цикады посвящают всю свою жизнь служению Музам, пренебрегая едой и питьем, Сократ призывает Федра последовать их примеру; ср.: Тимей, 73a: «...дабы род человеческий из-за чревоугодия не стал чужд философии и Музам, явив непослушание самому божественному, что в нас есть» (пер. С. С. Аверинцева).

257c4–6 τις αὐτόν... ἔναγχος τῶν πολιτικῶν τοῦτ᾽ αὐτὸ λοιδορῶν ὠνείδιζε — «один политик бранил его как раз за это». Имя политика, бранившего Лисия, неизвестно; возможно, Платон не имел в виду конкретное лицо или событие. Волна критики могла обрушиться на Лисия в 403 г.: после того как Фрасибул предложил даровать Лисию афинское гражданство за его заслуги перед демократией, Архин выдвинул против логографа формальное обвинение. Но едва ли можно использовать этот факт для установления драматической даты диалога.

257c6 λογογράφον — «логографом». В схолиях говорится, что логографами древние называли тех, кто сочинял речи за плату и продавал свои сочинения другим людям для использования в судебных прениях; в отличие от логографов, риторы выступали со своими собственными речами. Но буквально слово «логограф» значит «сочинитель письменных речей»; кроме того, в диалоге встречается существительное «логография» — «письменная запись речей» и прилагательное «логографиче-

ский» — «относящийся к письменной записи речей»; Сократ ниже (258c2) придает понятию «логограф» общее значение, называя так всякого сочинителя письменных речей.

257d9–e1 Γλυκὺς ἀγκών... ἀπὸ τοῦ μακροῦ ἀγκῶνος τοῦ κατὰ Νεῖλον ἐκλήθη. «„Сладостная излучина“ получила свое название от большой излучины Нила». Толкованию этой загадочной фразы DV посвящает несколько страниц своего комментария, приходя к выводу, что современной науке едва ли удалось продвинуться вперед за те двести лет, которые прошли с тех пор, как Heindorf признал бессилие ученых своей эпохи дать ей адекватное объяснение. Античные авторы сообщают, что фраза γλυκὺς ἀγκών («сладкая излучина») — поговорка.

258b2 ἐμμένῃ — «утверждается». Букв.: «остается». Гермий (211, 18 сл.): вынесенное на обсуждение политическое предложение «остается» или «сохраняется», если оно было поддержано.

258b2–3 γεγηθὼς ἀπέρχεται ἐκ τοῦ θεάτρου ὁ ποιητής — «ее создатель покидает театр счастливым». Букв.: «поэт уходит из театра счастливым». Это не сравнение (нет частицы ὡς, «как») деятельности политика и поэта, но обобщение: законодательное творчество — это разновидность «поэтического творчества». DV: этот прием позволяет поместить рассмотрение политической деятельности в контекст философской проблемы письменного слова. Но нельзя сказать, что Платон прощается с политикой и переходит в область чистой философии, поскольку основная проблема, связанная с сочинением письменных речей — а именно потеря автономии, — политическая. В «Критии» (108b) автор устной речи также называется поэтом, а его собеседники — зрителями в театре. Плутарх пишет про Фалета, друга Ликурга: «Слывя лирическим поэтом и прикрываясь этим именем, Фалет на деле совершал то же, что самые лучшие законодатели» (Ликург, 4, пер. С. П. Маркиша [Плутарх, 1994, с. 50]). Плутарх сообщает, что Солон хотел опубликовать свои законы в виде поэмы (Солон, 3 [Плутарх, 1994]).

258b10 ῥήτωρ ἢ βασιλεύς — «ритор или царь». В этой части диалога Платон не проводит принципиального различия между риторикой и политикой (отсюда: «ритор или царь»), поскольку в обоих случаях возникает одна и та же проблема: как правильно использовать власть слова (устного или письменного)?

258c1 Λυκούργου ἢ Σόλωνος ἢ Δαρείου — «Ликурга, Солона или Дария». Персидский царь Дарий включается в один ряд с дву-

мя великими греческими законодателями Ликургом и Солоном. В «Законах» (695c–696b) описываются государственные реформы Дария и его неудача в воспитании достойного наследника; когда делаются выводы о том, на что нужно обратить внимание при составлении законов, в выгодном свете представляются законы Спарты, которые возвестил от имени божества «божественный законодатель». Для Сократа в «Федре» все эти политики — логографы, сочинители речей-законов. Политическая реальность здесь сводится к производству «бессмертных текстов», которым подчиняются граждане, но именно «логографическое» представление о политике дает возможность философии сказать свое слово. Нерушимые законы полиса — это наиболее концентрированная форма логической власти.

258d4–5 ἐκεῖνο οἶμαι αἰσχρὸν ἤδη, τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἀλλ’ αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς — «Вот что, на мой взгляд, постыдно: произнести или написать не прекрасную, но постыдную и дурную речь». В этой формулировке главной проблемы финальной части диалога не проводится никакого различия между устным и письменным словом (о двойственности формулировки см. ниже примеч. к 277d1–2). Законы Ликурга не были письменными, они состояли из устных высказываний, «ретр» (ῥῆτραι, от εἴρω, «говорить», ср. лат. leges, от legere, «читать»). Одна из ретр прямо запрещала запись законов. Устный характер спартанских законов основывался на том, что они якобы были ответами Дельфийского Оракула на вопросы Ликурга (Плутарх. Ликург [Плутарх, 1994]). Законы Солона были письменными: их содержание было начертано на деревянных таблицах; после принятия этих законов, немедленно началась «критика текста»: законодателя донимали как восторженные, так и разгневанные граждане, требовавшие внести изменения (Плутарх. Солон, 25 [Плутарх, 1994]).

258e6 Σχολή — «досуг». Сократ продолжает тему «досуга и недосуга», возникшую еще в самом начале диалога, но непосредственным поводом для его реплики становится рассуждение Федра о подлинных и рабских удовольствиях. Параллель обнаруживается в «Теэтете», где Сократ рассказывает Феодору об отличии философствующих юношей от «толкающихся в судах»: воспитание первых — свободное, вторых — рабское; у первых

всегда есть досуг для ученых занятий, они предаются своим размышлениям в тишине и на воле (172de).

260c3–4 Ἆρ᾽ οὖν οὐ κρεῖττον γελοῖον καὶ φίλον ἢ δεινόν τε καὶ ἐχθρὸν εἶναι — «Но разве не лучше смешное, но дружеское, чем ужасное и враждебное?» Смысл фразы следующий: лучше показаться смешным, всерьез стараясь оказать дружескую услугу, чем слыть ужасным, проявляя свою враждебность.

260c7 περὶ ὄνου σκιᾶς «тень осла». Выше в диалоге речь шла об осле, а не о его тени; распространенное выражение «тень осла» используется теперь для драматизации сравнения. Ср.: Аристофан. Осы, 191: «тень осла» — причина судебного иска.

260e3 προσιόντων καὶ διαμαρτυρομένων λόγων — «приближение коекаких речей, свидетельствующих». Логос, речь или рассуждение, нередко персонифицируется у Платона: ср., например, «Государство» 538d, где перед человеком «встает вопрос»: «Что такое прекрасное?» В этом ряду можно упомянуть также знаменитый пример из «Критона» 50b сл., где Сократ представляет, что Законы и Государство, явившись лично в тюрьму, произносят речь, в которой убеждают его не совершать побега. В контексте «Федра» этот прием особенно замечателен из-за последующей дискуссии о сравнительных достоинствах устного и письменного слова, в которой живая устная речь будет противопоставлена мертвой букве письменного сочинения. В вышеперечисленных случаях речи и аргументы настолько значительны, что обретают самостоятельную жизнь.

260e5 φησὶν ὁ Λάκων «по слову лаконца». Эквивалент выражения «короче говоря» либо отсылка к какому-то спартанскому выражению или высказыванию, едва ли к конкретному человеку.

261e3 καλλίπαιδά τε Φαῖδρον — «Федра, отца прекрасных детей». Выше Сократ прославляет умение Федра давать начало новым речам, которые здесь описываются как его прекрасные дети.

261e6 Τῇδε δοκῶ ζητοῦσιν φανεῖσθαι — «Ищущим я хочу объяснить это так». DV: вопреки мнению некоторых исследователей, это не заимствование из поэмы Парменида, однако логично считать это стихотворной цитатой, хотя и неопознанной, ведь размер фразы — гекзаметр.

262d1 τὼ λόγω — «две речи». DV: «две речи» — это речь Лисия и обе речи Сократа, считаемые за одну.

262d3 καὶ οἱ τῶν Μουσῶν προφῆται — «провозвестники Муз». Букв.: «пророки Муз», то есть цикады, см. выше., 258e6 сл.

263b3–4 ἡ ῥητορικὴ ἐν ποτέροις μεῖζον δύναται — «в каком из них риторика обладает большей властью?» Платоновский Сократ разделяет убеждение Горгия (см. «Похвалу Елене») и других риторов и софистов, что слово обладает силой, а искусство слова обладает властью.

264a5–6 ἐξ ὑπτίας ἀνάπαλιν διανεῖν ἐπιχειρεῖ τὸν λόγον — «он хочет плыть по речи ни с начала, а с конца, лежа на спине и против течения». Метафора преодоления речи или рассуждения вплавь встречается в других диалогах Платона, ср.: Государство, 441c («едва переплыли»), Парменид, 137a («как переплыть эту ширь и глубь рассуждений»).

264b7 ἀνάγκην λογογραφικὴν — «сочинительская предопределенность». Букв.: «логографическая необходимость» — внутренняя логика создания прекрасной письменной речи. В XX в. это понятие (“logographic necessity”) было подхвачено Лео Штраусом, у которого оно стал центральным элементом его подхода к интерпретации текстов и составной частью теории эзотерического письма: в прекрасной письменной речи (“a good writing”), какими являются тексты классических авторов, каждая деталь сочинения необходима для понимания целого [Strauss, 1978, p. 53].

264c2–3 δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῷον συνεστάναι — «всякая речь должна быть составлена как живое существо». Знаменитый пассаж об органическом строении литературного произведения в XX в. стал излюбленным объектом критики со стороны философов-постструктуралистов. Так, в противовес платоновскому учению о [литературном] теле как совокупности органов Ж. Делез использует концепт «тело без органов». Сравнение речи-логоса с живым существом, а ее отдельных частей с органами тела встречается также в «Политике» (277bc), «Филебе» (64b, 66d), «Тимее» (69b), «Законах» (572a).

264d3 Χαλκῆ παρθένος... — «Здесь на гробнице Мидаса покоюсь я, медная дева». Эпиграмма сохранилась во многих античных сборниках и антологиях, в том числе у Диогена Лаэртского (I 89, 90); в Палатинской антологии в качестве автора указано: «Гомер или Клеобул». Parmentier: эпиграмму в шутку сочинил сам Платон; отсюда оговорка «по слухам» (φασίν τινες), а также неосведомленность об этой эпиграмме всезнающего Федра.

264e1 πρῶτον ἢ ὕστατόν τι — «первые или последние». Буквально: перестановка «первого» и «последнего» ничего не меняет.

Гермий (231, 16): в эпиграмме можно спокойно поменять местами три последние строчки.

265a10 ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων — «благодаря божественному отклонению от обыденных закономерностей». Предлагается явное противопоставление обыденной, закономерной рутины человеческого мира и аномальной манифестации божественного.

265e1–2 κατ› ἄρθρα ᾗ πέφυκεν — «согласно естественным членениям». Также ниже πέφυκε... πεφυκὸς... — подчеркивается естественность, природность производимого разделения по видам. Сравнение плохого диалектика с мясником усиливает и драматизирует эту мысль. В «Меноне» (77a) диалектический провал сравнивается с битьем посуды: «"Перестань делать из одной вещи многие", как шутя говорят о тех, кто что-нибудь разбивает» (пер. С. А. Ошерова).

266b3 ἐραστής — «влюблен». В «Филебе» (16b) Сократ также называет себя влюбленным в диалектический метод. RH: подобная эмоциональность обусловлена радостью, охватившей Платона после открытия диалектики, столь высоко им ценимой. Однако гораздо больше оснований связать эротическое отношение к диалектике с ее собственной логикой: эмансипирующее движение диалектики, от множества к единству, нередко связывается у Платона с темой Эрота.

266b5–6 εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὁρᾶν — «видеть естественные единства и множества». Содержательно и грамматически трудное для понимания место. DV: причастие πεφυκόθ' — в предикативной позиции, форма — множественное число среднего рода: «видеть как единое, так и многое, как они существуют в природе».

266b8 καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς — «до сих пор называю... диалектиками». DV: игра слов: δια-λεκτικοί можно истолковать как «избранные Зевсом» (nom. Ζεύς, gen. Διός, dat. Διΐ, acc. Δία). Такое предположение опирается на постоянно утверждаемую связь между Зевсом и философией, а также позволяет объяснить не совсем очевидный смысл рассматриваемой фразы. μέχρι τοῦδε тогда следует понимать как «до сих пор», а не «до времени»: Сократ признается, что он «до сих пор» по личному почину связывал через именование диалектические занятия с божественной долей, однако остерегается утверждать это на будущее от имени бога. Замечательно, что диалектикой

здесь называются оба «вида» / движения: не только деление единства на множество, но и соединение множества элементов в единство.

266c5 δωροφορεῖν — «подносить… дары». Прозрачный намек на желание софистов взимать плату за свои уроки.

266d5–6 τά γ' ἐν τοῖς βιβλίοις τοῖς περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένοις — «если судить по тому, чем заполнены руководства по искусству речей». Федр не сразу понимает значения слова τέχνη («искусство»), которое Сократ использовал в предыдущей фразе. Федр думает, что речь идет об учебниках по риторическому искусству, которые также назывались τέχνη. В своей ответной реплике Сократ благодарит собеседника за напоминание о том, что τέχνη можно понимать и в этом значении.

266d7 …προοίμιον μὲν οἶμαι πρῶτον… — «…первым, в начале речи, должно идти вступление…» Сократ перечисляет отдельные части речи в согласии с руководствами по риторике: вступление, изложение вместе со свидетельскими показаниями, подтверждения, правдоподобные соображения, удостоверение и опровержение. В отличие от того, что предлагает диалектика, такое членение речи не является органическим, то есть в нем не сохраняются естественные единства и множества.

266e4 λογοδαίδαλον — «Дедал речей». Букв.: «Логодедал», «Дедал логоса», то есть мастер слова, — это слово произведено от имени мифического изобретателя Дедала. Сходные производные слова встречаются у других авторов, ср:. Пиндар. Олимпийская ода, I, 29: δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις ἐξαπατῶντι μῦθοι — «сказания, испещренные вымыслами, вводят в обман» (пер. М. Л. Гаспарова).

267a7–8 τά τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσιν διὰ ῥώμην λόγου, καινά τε ἀρχαίως τά τ' ἐναντία καινῶς — «Они заставили силой своего слова малое казаться великим, а великое — малым, новое — древним, а обратное тому — новым». Речь идет о Тисии и Горгии, но Исократ, их ученик, в начале «Панегирика» (8) пишет о том же: «В речи можно по-разному истолковать одно и то же — великое сделать ничтожным, малое великим, по-новому взглянуть на события прошлого, а недавние пересмотреть в свете прежних» (пер. Э. Г. Юнца).

267b1–2 συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειρα μήκη — «говорить по любому поводу то кратко, то бесконечно». Здесь отмечаются «экстен-

сивные» логические успехи: они касаются «пространственных» характеристик речи, ее краткости и длины.

267b10 μουσεῖα λόγων — «мусейоне речей». RH, LR: Μουσεῖα λόγων — название несохранившегося сочинения Пола. DV: такое название нехарактерно для V–IV в. до н. э.; идущее следом сравнение (ὦς = οἶον, «как») говорит не в пользу этой версии.

267c1 διπλασιολογίαν καὶ γνωμολογίαν καὶ εἰκονολογίαν — «об использовании повторов, изречений и образов». Предложены три объяснения термина διπλασιολογία («использование повторов»): 1) использование составных слов; 2) стилистические приемы с использованием однокоренных слов; 3) повторение одних и тех же слов. Термин γνωμολογία («использование изречений») обозначает использование сентенций (от γνώμη, «сентенция»). Термин εἰκονολογία («использование образов») обозначает использование сравнений и метафор.

267c2 ὀνομάτων τε Λικυμνίων — «мусейоне слов, подаренных... Ликимнием». Гермий (239, 12): Ликимний безвозмездно научил Пола классификации слов, чтобы тот смог создавать искусные сочинения.

267c6 ὀρθοέπεια — «правильноречие». Гермий (239, 14): этот термин означает то же, что и κυριολεξία, букв.: «главноречие», метод Протагора, ограничивающий использование сравнений и эпитетов, которые затмевают основное значение слова.

267c6 ὦ παῖ — «юноша». Ироничное обращение Сократа к Федру: «юноша», «дитя», — свидетельствует только о разнице в возрасте между ними, но не о молодости Федра.

267d4 ἐπάνοδον... ὄνομα — «кратким повтором, а другие иначе». Для финала речи, помимо ἐπάνοδος («возвращение», «краткий повтор»), использовались и другие названия: ἐπίλογος («заключение», «эпилог») (ср.: Аристотель. Риторика, III 13, 1414b1–2), ἀνακεφαλαίωσις («сведение воедино», «рекапитуляция») (ср.: Гермий, 240, 2).

268a2 τίνα καί ποτ᾽ ἔχει τὴν τῆς τέχνης δύναμιν — «имеет ли оно силу искусства и какую?» Рассмотрение риторики сводится к ключевому вопросу о ее политической силе (δύναμις), обеспечивающей ей власть над публикой. Ср. в диалоге «Горгий» (456a4–5) перелом в беседе с прославленным оратором намечается после того, как Сократ задает аналогичный вопрос о политической силе риторики: «Это меня и изумляет, Горгий, и потому я снова спрашиваю, что за сила в красноречии» (пер.

С. П. Маркиша; Ταῦτα καὶ θαυμάζων, ὦ Γοργία, πάλαι ἐρωτῶ τίς ποτε ἡ δύναμίς ἐστιν τῆς ῥητορικῆς).

268c3 ἐκ βιβλίου... ἀκούσας — «почерпнув свои знания из свитка». Буквально: «услышав из книги». Вероятно, имеется в виду обычай не читать книгу самостоятельно, а полагаться на чтеца. Ср.: Федр, 275a7; Федон, 97b. Возникающее в этом случае опосредованное восприятие письменного источника, предполагающее смешение письменного и устного слова, участие чтеца-медиатора, необходимо иметь в виду при рассмотрении важных тем, поднимаемых в финале диалога.

269a5 τὸν μελίγηρυν Ἄδραστον... ἢ καὶ Περικλέα — «„медоречивый Адраст" или даже Перикл». После упоминания двух пар своих современников (Эриксимах и Акумен, Софокл и Еврипид) Сократ называет в одном ряду с Периклом мифического Адраста. Комментаторы по-разному объясняют эту нерегулярность: либо Перикл не имеет себе равных среди современников, либо за упоминанием Адраста скрывается намек на какого-то известного оратора, например Антифонта. Вторая версия более вероятна, ведь чуть выше (261b–d) уже использовалась аналогичная игра имен.

270a1 ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι — «в словоохотливости и в возвышенных размышлениях о природе». Слово ἀδολεσχία значит буквально «болтовня», «пустословие». В этом описании слышна самоирония со стороны Сократа: у публики занятия философией ассоциируются с праздным образом мысли и наблюдениями за небесными явлениями; в конечном счете такого рода обвинения были выдвинуты афинянами против самого философа: ср.: Федон, 70c; Апология Сократа, 18b. Но в «Кратиле» (401b) этим занятиям придается положительное значение: там сказано, что «первые учредители имен не были простаками, но были вдумчивыми наблюдателями небесных явлений и... тонкими знатоками слова» (пер. Т. В. Васильевой; οἱ πρῶτοι τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐ φαῦλοι εἶναι ἀλλὰ μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχαι τινές).

270a5 νοῦ τε καὶ διανοίας — «ума и рассудка». DV: предпочтительно чтение νοῦ τε καὶ ανοίας: исходное слово ανοίας было заменено на διανοίας позднейшим редактором, поскольку у Анаксагора не было сочинения о «неразумии»; если же считать исходным слово διανοίας, трудно объяснить «избыточность терминов». Но, на наш взгляд, никакой избыточности здесь нет, поскольку

ум и рассудок не одно и то же. Риторические успехи Перикла объясняются тем, что он сочетал рассудочность с «собирающим взглядом» ума; это позволяло ему отстаивать самостоятельную позицию.

270c2 τῆς τοῦ ὅλου φύσεως — «природы целого». «Природа целого» — это не природа всего космоса, но того конкретного целого, с которым имеет дело врач или оратор.

272c10–11 δίκαιον εἶναι καὶ τὸ τοῦ λύκου εἰπεῖν — «справедливо даже волку дать слово». DV: «волк» — это «адвокат дьявола», которому также предоставляется шанс быть выслушанным. Гермий: ср. басню про то, как волк заметил, что пастух ест баранину, и воскликнул: «Представьте, какой шум поднялся бы, если бы это сделал я!» Стоит вспомнить также стихотворный финал первой речи Сократа, где с волком сравнивался влюбленный (241d1).

273a7–8 μή τι ἄλλο λέγει τὸ εἰκὸς ἢ τὸ τῷ πλήθει δοκοῦν — «называет правдоподобным не что иное, как то, что согласуется с мнением большинства». Следует обратить внимание на это определение «правдоподобного», которое платоновский Сократ использует при рассмотрении риторических учений. Правдоподобное не связывается ни с «субъективностью» точки зрения, ни с «вероятностью» наступления события; толкования такого рода являются позднейшими интерпретациями. Определение, которое Сократ заимствует у Тисия, — чисто политическое: «правдоподобное» есть то, что отражает мнение большинства.

273c8–9 ὁ Τεισίας ἢ ἄλλος ὅστις δή ποτ' ὢν τυγχάνει καὶ ὁπόθεν χαίρει ὀνομαζόμενος — «Этот Тисий, или кто бы он ни был и как бы он ни пожелал называться». Древние комментаторы видели здесь указание на то, что авторство описанного риторического приема принадлежало не Тисию, но его учителю Кораку; того же мнения придерживался Аристотель (Риторика, II 1402a17–20). Гермий (251.8–9): речь в этой фразе идет о Кораке, пожелавшем называться в честь ворона (κόραξ). Но называться по-своему — это привилегия божества (Кратил, 400e). Вилламовиц-Меллендорф: отказ от однозначного указания на авторство согласует с линией рассуждения в финале диалога, где ценность авторства любого письменного текста ставится под сомнение. Эту фразу можно понять и проще: как выражение презрения ко всем изобретателям подобных уловок, кем бы они ни были.

273e3–4 καθ' ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ — «насколько это вообще возможно для человека». Отчетливый рефрен в финале «Федра» — указание на ограниченность человеческих способностей (ср.: 273e8 и 277a3–4). Эту мысль нужно рассматривать наряду с другими, представленными выше: например, в палинодии говорится о поистине безграничных возможностях, открывающихся, по крайней мере, для избранных философских душ (впрочем, бессмертная душа — не то же самое, что смертный человек). Ограниченность, о которой здесь говорится, касается возможностей искусства слова в человеческом обществе; она возникает вследствие разнородности людских душ.

273e9 οἱ σοφώτεροι ἡμῶν — «люди помудрее нас с тобой». У комментаторов нет единого мнения о том, кто эти мудрые люди: пифагорейцы, орфики? Вероятно, имеются в виду вообще «древние» люди, которые противопоставляются «новым», «нынешним» по ходу всего сочинения, см. ниже, 275b (а также в других диалогах, например: Филеб, 16c).

273e8–247a2 οὐ... ὁμοδούλοις... ἀλλὰ δεσπόταις «не товарищам по рабству... но владыкам». О богах как благих хозяевах людей и людях как собственности богов говорится и в других диалогах, ср.: Федон, 67a; 69e; Критий, 109b; Законы, 726a; 902b; 906a. Подчиненное состояние отвратительно, если в нем нет надежды на лучшее; быть рабом и довольствоваться этим — вот что вызывает презрение у всякого умного человека. Отсюда обладание умом можно охарактеризовать как способность и желание преодолевать ситуации, в которых нет ничего, кроме рабского подчинения. Божественное есть благое, оно открывает лучшее в человеке как особом существе, освобожденном от рабских уз, наложенных на него общением с другими людьми.

274a2 εἰ μακρὰ ἡ περίοδος... μεγάλων γὰρ ἕνεκα περιιτέον — «если долог окружной путь, не удивляйся: ради великого стоит его пройти». Под «окружным путем» (περίοδος, букв.: «периодом») имеется в виду отклонение от главной линии рассуждения (ср. также с 272d3); но то же самое слово использовалось выше в палинодии (247d5; 248c4; 249a3) для обозначения кругового движения («кругообращения») небесной сферы. На связь между пассажами, вероятно, указывает и возвышенное продолжение фразы, которое может быть отнесено к обоим контекстам.

274b6–7 Τὸ δ' εὐπρεπείας δὴ γραφῆς πέρι καὶ ἀπρεπείας... λοιπόν — «Остался еще вопрос об уместности и неуместности записи». После

пространного отступления в сторону рассуждение финальной трети возвращается к тому, что собеседники начали обсуждать сразу после палинодии; следует отметить важную перемену в формулировке вопроса по сравнению с 257d–258d: выше не проводилось различия между устной и письменной речью, но в этом разделе оно приобретает решающее значение.

274c2 αὐτοὶ ἴσασιν. εἰ δὲ τοῦτο εὕροιμεν αὐτοί — «они сами знали. Если бы мы сами ее нашли». Повторенное слово «сами» (αὐτοί) — «они [предки] сами», «мы сами» — предвосхищает внимание к автономности говорящего и сочиняющего, которая становится главной темой в этом разделе.

274d1 πεττείας τε καὶ κυβείας «игру в шашки и кости». DV: оба существительных стоят во множественном числе, поэтому речь идет не про изобретение двух разных игр, но скорее о некоторой разновидности игры в нарды или трик-трак; если в ней сочетались принципы шашек и игры в кости, то для победы везение было необходимо не меньше сметливости. Даже если история выдумана Платоном, любопытно, что изображение игры «сенет», аналога нард, встречается в египетских гробницах, а упоминание о ней — в «Книге мертвых» [см.: Hayes, 1946, p. 174].

274d2 καὶ δὴ καὶ γράμματα — «а также — письменность». RH: Прометей, изобретатель письменности в древнегреческой мифологии, не годился для данного сюжета, поскольку у него не было критика и оппонента, который, подобно царю Тамусу, мог бы указать на недостатки его изобретения.

275b3–4 Ὦ Σώκρατες, ῥᾳδίως σὺ Αἰγυπτίους καὶ ὁποδαποὺς ἂν ἐθέλῃς λόγους ποιεῖς — «О Сократ, легко же ты сочиняешь египетские, да и вообще, какие захочешь, речи!» Ср. выше, 274c1–2, Сократа отказывается от авторства: «Я могу разве что передать молву, услышанную от предков, — истину только они сами знали». Другая важная «египетская история» (миф об Атлантиде) рассказывается в диалогах «Тимей» (21b сл.) и «Критий», где ее происхождение возводится к Солону, который якобы привез ее из Египта. Миф об Атлантиде сохранился благодаря записям, сделанным египетскими жрецами; напротив, египетская молва в «Федре» — устная. Вопрос об истинности рассказа в этих случаях, как и выше, в связи с мифом о похищении Орифии, оставляется открытым.

275b5–6 ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Δωδωναίου ἱερῷ — «в святилище Зевса Додонского». Самый древний в Элладе Оракул при храме Зевса

в городе Додоне упоминается еще у Гомера: «Зевс Пелазгийский, Додонский, далеко живущий владыка | Хладной Додоны, где селлы, пророки твои, обитают, | Кои не моют ног и спят на земле обнаженной» (Илиада, XVI 233–234; пер. Н. И. Гнедича). Одиссей отправился «в Додону затем, чтоб оракул | Темно-сенистого Диева дуба его научил» (Одиссея, XIV 328; ср.: XIX, 296; пер. В. А. Жуковского). Геродот рассказывает историю о том, как прилетевшая из египетских Фив голубка, сев на дуб, приказала человеческим голосом воздвигнуть здесь прорицалище Зевса (История, II 52–7).

275d4–5 καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἕστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ᾽ ἀνέρῃ τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ — «Живописные порождения предстают как живые, но, если их о чем-нибудь спросишь, они гордо хранят молчание». В диалоге «Тимей» та же метафора — неподвижные живописные образы — используется для противопоставления «наброска» государственного устройства (такого, как описывается в «Государстве») и его реализации в политической реальности: «Тогда послушайте, какое чувство вызывает у меня наш набросок государственного устройства. Это чувство похоже на то, что испытываешь, увидев каких-нибудь благородных, красивых зверей, изображенных на картине, а то и живых, но неподвижных: непременно захочется поглядеть, каковы они в движении и как они при борьбе выявляют те силы, о которых с позволяет догадываться склад их тел» (Тимей, 19b; пер. С. С. Аверинцева). В «Государстве» неспособность детей к речи, их бессловесность, сравнивается с немотой чертежных набросков (ὥσπερ γραμμάς, 534d). В «Протагоре» люди, неспособные к самостоятельному мышлению и ссылающиеся поэтому на мнения поэтов, уподобляются «невзыскательным» собеседникам на пиру, которые, не имея собственных слов, общаются друг с другом с помощью заемных голосов флейтисток: «Люди же образованные отказываются от таких бесед и общаются друг с другом собственными силами, своими, а не чужими словами (δι᾽ ἑαυτῶν, ἐν τοῖς ἑαυτῶν λόγοις) испытывают друг друга и подвергаются испытанию» (347e–348a; пер. Вл. С. Соловьева). Речь с чужого голоса (ἀλλοτρίας φωνῆς) здесь противопоставляется речи, которая ведется собственным голосом (διὰ τῆς αὑτῶν φωνῆς). В «Политике» цари противопоставляются вестникам и глашатаям как самоповелевающий род (τὸ τῶν αὐτεπιτακτῶν γένος) по сравнению с теми,

кто получает чужие мысли (ἀλλότρια νοήματα) и передает их другим (260ce). «Свое» и «чужое» соответствуют автономному и подчиненному положению.

276b3 εἰς Ἀδώνιδος κήπους — «Сады Адониса». «Сады Адониса» — горшки или ящики с декоративными выгоночными растениями, предназначенными для украшений во время праздника Адониса (Адонаев). М. Детьенн [Detienne, 1977] противопоставляет культы Адониса и Деметры: культ Адониса ассоциировался с внесезонным и быстротечным расцветом, с соблазнением и с пищевыми специями, в отличие от культа Деметры, богини плодородия, которая ассоциировалась с регулярным землепользованием и выращиванием злаковых культур. В отличие от полноценного урожая, которые приносили сельскохозяйственные работы, проходившие под покровительством Деметры, сады Адониса были принципиально бесплодными, что нашло свое отражение в античных поговорках. По расчетам Детьенна, фестиваль Адонаи праздновался в самую знойную пору лета, в середине июля, в начале «собачьих дней», когда на ночном небосводе царствует Сириус, альфа Большого пса ([Detienne, 1977, p. 100]). Детьенн перечисляет многочисленные оппозиции между культами Адониса и Деметры, одна из которых была связана с парой женское / мужское, поскольку Адонаи были женским праздником. Адонис — соблазнитель, а не муж, он женоподобный любовник, а в его свите только женщины или андрогины (Plutarchus. *Amatorius*, 756c). Другой контраст касается почвы, в которую высаживались семена: «сады Адониса» выращивали не в естественных условиях, но в специальных горшках, к тому же подвешенных над землей. Важен контраст между временными периодами: для усиленного выращивания (выгонки) декоративных растений требуется всего восемь дней, в то время как для получения обычного урожая должно пройти восемь месяцев. На примере внесезонной и усиленной культивации всходов Аристотель в «Физике» объясняет понятие «насильственного и противного природе» (τὸ βίᾳ παρὰ φύσιν, V 230a31). В своем комментарии Симпликий связывает аристотелевский пример с выращиванием «садов Адониса», объясняя, что необычно быстрый рост достигался благодаря усиленному поливу и сильной жаре. Таким образом, платоновское сравнение содержит намек на насильственный и противоестественный характер

письменной записи. Разговор между Сократом и Федром происходит в знойный летний полдень, и вполне возможно, что упоминание праздника Адониса служит указанием на точную сезонную датировку. Сам дух этой исключительной, игровой и несвоевременной беседы вполне соответствует атмосфере подобного фестиваля. Адонис был любовником Афродиты, более того, он соблазнил своей красотой не только богиню любви, но и богиню подземного царства, Персефону. Тяжба двух богинь из-за молодого любовника была предметом рассмотрения на высоком суде богов. Адонис получил право высказать свое предпочтение, и в итоге победила богиня любви, с которой юноша имел право проводить большую часть года. Этот спор и связанный с ним выбор возлюбленного напоминают сюжет речей, обсуждаемых в диалоге. Согласно Фукидиду, именно в это жаркое время года отправилась в роковое плавание Сицилийская экспедиция.

276e6–7 λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους — «подобрав достойную душу, высеивает и взращивает в ней речи». Душа уподобляется полю, воспитание души — заботе об урожае, речи — посевам. В «Тимее» (26с) Критий так описывает воздействие устных бесед своего деда о Древних Афинах: «Рассказ неизгладимо запечатлелся в моей памяти, словно выжженная огнем по воску картина» (пер. С. С. Аверинцева). Ср. в «Филебе» душа уподобляется книге, в которую записываются речи, соответствующие нашим ощущениям (38e–39a).

277d1–2 τὸ Λυσίου τε ὄνειδος... τῆς τῶν λόγων γραφῆς πέρι — «высказанный Лисию упрек в сочинении письменных речей». Финальная часть «Федра» началась с упоминания об упреке, адресованном Лисию: некий политик порицал логографа за письменное сочинение речей (257с). Логограф сочиняет и записывает сочиненные речи для того, чтобы их произносили другие. История про «сады Адониса» и ее продолжение, казалось бы, также указывают на существенное различие между письменным и устным словом. Однако, как выше, почти сразу после инициации темы, так и теперь, почти сразу после ее возобновления, различие между устным и письменным словом практически нивелируется: λέγειν τε καὶ γράφειν (258d1–2) λέγει ἢ γράφει (277b6), λέγειν τε καὶ γράφειν (277d2). Кроме того, рассуждение должно иметь силу и в отношении творчества Гомера

(278c2), изначально устные сочинения которого были записаны впервые в VI в. до н. э. при афинском тиране Писистрате. Здесь Сократ выражается без определенности: Гомер сложил (συντέθηκε) поэму. Видимое противоречие устраняется, если допустить, что Платона письменное и устное слово интересуют не сами по себе, а как наиболее выразительные примеры чего-то иного. Именно по этой причине различия между ними порой существенны, а порой нет. Это иное есть свободная, собственная речь и речь подчиненная, несобственная. Устная речь — выразительный пример живой собственной речи. Письменная речь — выразительный пример мертвой и неизменной речи, не способной владеть собой и контролировать свое распространение. Однако не всякая устная речь принадлежит произносящему ее. Здесь уместно вспомнить и о творчестве чтецов Гомера, рапсодов, о котором один раз упоминается в «Федре» (277e8), а подробно и отрицательно вопрос о самостоятельности устной речи рапсода решается в «Ионе». Поэтому если устная речь несвободна, различие между ней и письменной речью утрачивает значение. И точно так же не всякая письменная речь является подчиненной: например, законы, регулирующие жизнь полиса, властвуют над людьми.

278b7 πεπαίσθω μετρίως — «достаточно мы развлеклись». Ср. финальные слова в комедии Аристофана «Женщины на празднике Фесмофорий» (411 г. до н. э.): πέπαισται μετρίως ἡμῖν (1227). В связи с этой аллюзией интересны два обстоятельства: праздник Фесмофорий был чисто женский, как и Адонаи; кроме того, сюжет комедии строится вокруг обвинений, выдвинутых против Еврипида женщинами, обиженными тем, как несправедливо великий трагик изображает их в своих сочинениях. В этом контексте возникает ясная параллель к обвинениям, выдвигаемым как против Лисия, так и против сочинительства речей в целом, которые подробно рассматриваются в «Федре». Еврипид упоминается вместе с Софоклом в 268c5.

278d3–4 Τὸ μὲν σοφόν… τὸ δὲ… φιλόσοφον — «назвать это мудростью… имя „философа“, любителя мудрости». Сходное объяснение имени философа Диодор Сицилийский (I в. до н. э.) приписывает Пифагору, которого по традиции считают изобретателем слова «философия»: «Пифагор называл свое учение философией, а не мудростью… ибо человек по слабости своей природы часто не в силах достичь всего», ср. также рассказ Герак-

лида Понтийского (IV в до н. э.): «Пифагор впервые назвал философию этим именем и себя — философом... по его словам, никто не мудр, кроме бога» (Пифагор. Учение, 21a [Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 147–148]). Однако источники сведений, которыми располагали позднейшие доксографы, не всегда известны, поэтому возможно, что эта интерпретация слова «философия» восходит к текстам Платона (ср.: Пир, 204a; Лисид, 218a).

279a9 ὁρμὴ θειοτέρα· φύσει γάρ... ἔνεστί τις φιλοσοφία — «божественное рвение... некая врожденная философия». Двусмысленная фраза с долей сарказма: Исократ претендовал на то, чтобы называть свое учение «философией», вступая в прямое либо косвенное соперничество за этот термин с Платоном. Если понять φύσει как «по природе», пророчество можно истолковать так, что природной способности Исократа к философии пока еще недостает «божественного рвения». Но если понять φύσει как «в действительности», толкование получается более выгодным: его реальные успехи в философии могут стать еще более значительными.

279b8 Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί — «О дружественный Пан и прочие боги этого места». Пан выделяется среди местных богов из-за своей предполагаемой силы красноречия (ср.: 263d6). У Пана двойственная природа, о которой говорится в «Кратиле» (408cd): Пан — это «всё», круговорот, его можно повернуть и так, и этак, он истина и ложь, его истинная божественная часть витает среди богов, а ложная, косматая и козлиная, находится среди людей; но самое главное: Пан — либо логос, либо брат логоса (καὶ ἔστιν ἤτοι λόγος ἢ λόγου ἀδελφὸς ὁ Πάν, 408d3). Обратиться с молитвой к Пану в каком-то смысле то же самое, что и обратиться в заключении длинного диалога к тому, что было в его центре, — к самому логосу.

279b8–c1 φίλια — «в дружеском согласии». Вместо мотива братства (см. примеч. к 279b8) в молитве Сократа используется мотив дружбы. Дружба с Паном-логосом приводит в согласие все противоположности, зарождается дружба между внутренним и внешним, между тем, что скрыто, и тем, что на поверхности. Дружба с логосом — это альтернативное определение философии, и наоборот, ненависть к логосу есть нечто антифилософское (если воспользоваться подсказкой из псевдоплатоновских «Определений»: Ἀφιλοσοφία ἕξις καθ’ ἣν ὁ ἔχων

μισολόγος ἐστίν, 415e). Осуждение «мисологии», букв.: «ненависти к слову», содержится в центральном пассаже из «Федона»: «Нет большей беды, чем ненависть к слову» (89d; пер. С. П. Маркиша).

279c1 πλούσιον... τὸν σοφόν — «богатым... мудрого». Ср.: Государство, 521a: «В таком государстве будут править те, кто на самом деле богат, — не золотом, а тем, чем должен быть богат счастливый: добродетельной и разумной жизнью» (пер. А. Н. Егунова).

279c6–7 κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων — «у друзей все общее». Согласно Диогену Лаэртскому (VIII 10), это пифагорейская поговорка; она часто встречается у Платона, см.: Государство, 424a; 449c; Лисид, 207c; Законы, 739c.

279c8 Ἴωμεν — «Идем!» Следует отметить кольцевую композицию, отсылающую к первой фразе диалога, начало и финал которого растворены в движении и свободны от неподвижной косности обычного записанного текста. DV: одна из самых удачных концовок в мировой литературе.

Библиография

1. Источники: издания, переводы, комментарии

Plato. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus* / Transl. by H. N. Fowler, introduct. by W. R. M. Lamb. Cambridge (Mass.), 1914.

Platon. *Werke*. Bd. III/4: Phaidros / Übersetz. und Kommentar von E. Heitsch. Göttingen, 1997.

Platonis Opera / Ed. J. Burnet. Vol. I–V. Oxford, 1900–1907.

Гермий — см.: Bernard, 1997.

Гиерокл. Пифагорейские Золотые стихи с комментарием Гиерокла / Пер. с древнегреч. И. Ю. Петер. М., 1995.

Древнегреческая элегия / Пер. Н. А. Чистяковой. СПб., 1996.

Ораторы Греции / Пер. с древнегреч.; состав и научная подготовка текстов М. Л. Гаспарова. М., 1985.

Павсаний. Описание Эллады / Пер. С. П. Кондратьева. М.; Л., 1939–1940.

Платон. Федр // Сочинения Платона. Ч. IV / Пер. с греч. и объясн. проф. Карповым. СПб., 1863.

Платон. Федр / Новый пер. под ред. С. А. Жебелева, Л. П. Красавина, Э. Л. Радлова // Полное собрание творений Платона в 15 томах. Т. 5. Петербург, 1922.

Платон. Федр / Пер. А. Н. Егунова; ред. греч. и рус. текста, вступительная статья, комментарии, составление хронологических таблиц и указателя имен и наиболее употребительных терминов Ю. А. Шичалина. М., 1989.

Платон. Федр / Пер. А. Н. Егунова // Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 2 / Под ред. А. Ф. Лосева. М., 1994.

Плутарх. Сравнительные Жизнеописания. Т. 1. М., 1994.

Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подг. А. В. Лебедева. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989.

Ast F. Plato. *Phaedrus* / Recensuit Hermiae scholiis e cod. monac. XI. suisque commentariis illustravit F. Astius. Lipsiae, 1810.

Bernard H. Hermeias Alexandrinus. *Kommentar zu Platons 'Phaidros'* / Übersetzt und eingeleitet von H. Bernard. Tübingen, 1997.

Bollack J. Platon. *Phaidros* / Deutsch von E. Salin; mit Erläuterungen von J. Bollack. Frankfurt am Main, 1963.

Cobb W. S. The Symposium; and The Phaedrus: Plato's Erotic Dialogues / Transl. with introduct. and comment by W. S. Cobb. Albany, 1993.

Hackforth R. Plato's 'Phaedrus' / Transl. with an introduct. and comment. by R. Hackforth. Cambridge, 1952.

Hildebrandt K. Platons Phaidros / Übertrag. und eingel. von K. Hildebrandt. Kiel, 1943.

Nehamas A., Woodruff P. Plato. *Phaedrus* / Transl., with introduct. and notes, by A. Nehamas and P. Woodruff; with a selection of Early Greek poems and fragments about love, transl. by P. Woodruff. Indianapolis, 1995.

Nichols J. H. Plato. *Phaedrus* / Transl., with introduct., notes, and interpret. essay. Ithaca, 1998.

Nicholson G. Plato's *Phaedrus*: the Philosophy of Love. West Lafayette, 1999.

Page D. L. Poetae melici Graeci; Alcmanis, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, poetarum minorum reliquias, carmina popularia et convivialia quaeque adespota feruntur. Oxford, 1962.

Robin L., Vicaire P. Platon. *Phèdre*. Paris, 1985.

Rowe C. J. Plato. *Phaedrus* / With transl. and comment by C. J. Rowe. Warminster, 1986.

Salin E. Platon. *Gastmahl*; *Phaidros* / Bertr. und eingel. von E. Salin. Basel, 1952.

Schleiermacher F. Platons Werke / Von F. Schleiermacher. 3. Aufl. Bd. 1. Berlin, 1855.

The Oxyrhynchus Papyri. Pt. VII / Ed. by A. Hunt. London, 1910.

Vries G. J. de. A Commentary on the Phaedrus of Plato. Amsterdam, 1969.

Waterfield R. Plato. *Phaedrus* / Transl. with an Introduct. and Notes by R. Waterfield. Oxford; New York, 2002.

Yunis H. Plato. *Phaedrus*. Cambridge; New York, 2011.

2. Цитируемая и рекомендуемая литература

Асмус В. Ф. Платон. М., 1975.

Бородай Т. Ю. Платон // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008а. С. 565.

Бородай Т. Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М., 2008б.

Васильева Т. В. Античная школа философии: философский язык Платона и Аристотеля. М., 1985.

Васильева Т. В. Путь к Платону. М., 1997.
Васильева Т. В. Поэтика античной философии. М., 2008.
Глухов А. Перехлест волны: политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма. М., 2014.
Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург, 2007.
Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 2: Софисты. Сократ. Платон. М., 1969.
Лосев А. Ф. Античная драма. М., 1970.
Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
Эберт Т. Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон». СПб., 2005.
Annas J. An Introduction to Plato's *Republic*. Oxford; New York, 1981.
Arnim H. F. A. *von*. Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros. Leipzig, 1914.
Asmis E. «Psychagogia» in Plato's 'Phaedrus' // ICS. 1986. Vol. 11/1–2. P. 153–172.
Bentley R. On Plato's Phaedrus: Politics beyond the City Walls // Polis. 2005. Vol. 22/2. P. 230–248.
Blass F. Die attische Beredsamkeit. Bd. 1. Leipzig, 1887.
Blass F. Kritische Bemerkungen zu Platons 'Phaidros' // Hermes. 1901. Bd. 36/4. S. 580–596.
Bowra C. M. Plato's epigram on Dion's death // AJP. 1938. Vol. 59. P. 394–404.
Brandwood L. The Chronology of Plato's Dialogues. Cambridge; New York, 1990.
Brown M., Coulter J. The Middle Speech of Plato's Phaedrus // JHPh. 1971. Vol. 9/4. P. 405–23.
Burger R. Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing. Tuscaloosa, 1980.
Cherniss H. F. Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. Vol. I. Baltimore, 1944.
Cooper L. D. Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche: The Politics of Infinity. University Park, 2008.
Demos M. Stesichorus' Palinode in the 'Phaedrus' // CW. 1997. Vol. 90/4. P. 235–249.
Detienne M. The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology. Princeton, 1977.
Dimock G. E. Alla in Lysias and Plato's 'Phaedrus' // AJP. 1952. Vol. 73. P. 381–396.
Dodds E. R. Introduction. Commentary // Plato. *Gorgias*. Oxford, 1959.
Döpp S. Der Verfasser des Erotikos in Platons 'Phaedrus' // Glotta. 1983. Bd. 61/1–2. S. 15–29.
Dover K. J. Greek Homosexuality. Updated and with a New Postscript. Cambridge (Mass.), 1989.
Dubois P. The Homoerotics of the 'Phaedrus' // Pacific Coast Philology. Northbridge; etc., 1982. Vol. 17/1–2. P. 9–15.
Dušanić S. Alcidamas of Elaea in Plato's 'Phaedrus' // CQ. 1992a. Vol. 42/2. P. 347–357.

Dušanić S. Athenian Politics in Plato's 'Phaedrus' // Aevum. Milano, 1992b. An. 66/1. P. 23–39.

Erickson K. V. Plato: True and Sophistic Rhetoric. Rodopi, 1979.

Erler M. Natur und Wissensvermittlung: Anmerkung zum Bauernvergleich in Platons Phaidros // RMPh. NF. 1989. Bd. 132/3–4. S. 280–293.

Ferrari G. R. F. Listening to the Cicadas: A Study of Plato's 'Phaedrus'. Cambridge, 1987.

Finamore J. F. The tripartite soul in Plato's 'Republic' and 'Phaedrus' // History of Platonism. Plato Redivivus. New Orleans, 2005. P. 35–51.

Friedländer P. Plato: The Dialogues, Second and Third Periods. Vol. 3. Princeton, 1969.

Gadamer H.-G. Dialogue and Dialectic. New Haven, 1980.

Gaiser K. Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart, 1963.

Gardeya P. Platons 'Phaidros': Interpretation und Bibliographie. Würzburg, 1998.

Geier A. Plato's Erotic Thought: The Tree of the Unknown. Rochester, 2002.

Giannopoulou Z. Enacting the Other, Being Oneself: The Drama of Rhetoric and Philosophy in Plato's 'Phaedrus' // CPh. 2010. Vol. 105/2. P. 146–161.

Gonzalez F. J. The hermeneutics of madness: poet and philosopher in Plato's *Ion* and *Phaedrus* // Plato and the Poets. Leiden; Boston, 2011. P. 93–110.

Griswold Ch. Self–knowledge and the «ἰδέα» of the soul in Plato's «Phaedrus» // Revue de Métaphysique et de Morale. Paris, 1981. An. 86/4. P. 477–494.

Griswold Ch. L. Self–Knowledge in Plato's Phaedrus. University Park, 1996.

Guthrie W. K. C. History of Greek Philosophy. Vol. IV. Cambridge, 1975.

Halperin D. M. Plato and Erotic Reciprocity // CAnt. 1986. Vol. 5/1. P. 60–90.

Hayes W. C. Egyptian Tomb Reliefs of the Old Kingdom // The Metropolitan Museum of Art Bulletin. NS. New York, 1946. Vol. 4/7. P. 170–178.

Heidegger M. Nietzsche. Bd. 1–2. Pfullingen, 1961.

Heitsch E. Dialektik und Philosophie in Platons 'Phaidros' // Hermes. 1997. Bd. 125/2. S. 131–152.

Helmbold W. C., Holther W. B. The Unity of the 'Phaedrus' // University of California Publications in Classical Philology. Berkeley, 1952. Vol. 14. P. 387–417.

Hoerber R. G. Thrasylus' Platonic Canon and the Double Titles // Phronesis. Leiden, 1957. Vol. 2/1. P. 10–20.

Howland J. The Paradox of Political Philosophy. Lanham, 1998.

Howland J. Kierkegaard and Socrates: A Study in Faith and Philosophy. Cambridge, 2006.

Howland R. L. The Attack on Isocrates in the 'Phaedrus' // CQ. 1937. Vol. 31/3–4. P. 151–159.

Kinz S. E. Love's Litigation: Plato's 'Phaedrus' as Trial by Jury // Duke Law Journal. Durham, 1997. Vol. 46/4. P. 815–864.

Kochin M. Gender and Rhetoric in Plato's Political Thought. Cambridge; New York, 2002.
Krämer H. J. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg, 1959.
Lacoue-Labarthe Ph. Typography: Mimesis, Philosophy, Politics. Cambridge (Mass.), 1989.
Lebeck A. The Central Myth of Plato's 'Phaedrus' // GRBS. 1972. Vol. 13. P. 267–290.
Lind H. Sokrates am Ilissos: IG I³ 1 257 und die Eingangsszene des Platonischen 'Phaidros' // ZPE. 1987. Bd. 69. S. 15–19.
Ludwig P. W. Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory. Cambridge, 2002.
Lutz M. J. Socrates' Education to Virtue: Learning the Love of the Noble. Albany, 1998.
McCoy M. Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists. Cambridge; New York, 2007.
Miller D. Rhetoric in the Light of Plato's Epistemological Criticisms // Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric. Berkeley, 2012. Vol. 30/2. P. 109–133.
Miller P. A. The Classical Roots of Poststructuralism: Lacan, Derrida, and Foucault // International Journal of the Classical Tradition. New Brunswick, 1998. Vol. 5/2. P. 204–225.
Monoson S. S. Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy. Princeton, 2000.
Moore Chr. The myth of Theuth in the Phaedrus // Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths. Leiden; Boston, 2012. P. 279–303.
Newell W. R. Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy. Lanham, 2000.
Nichols M. P. Socrates and the Political Community: An Ancient Debate. Albany, 1987.
Nichols M. P. Philosophy and Empire: On Socrates and Alcibiades in Plato's Symposium // Polity: Journal of the Northeastern Political Science Association. Amherst, 2007. Vol. 39/4. P. 502–521.
Nichols M. P. Socrates on Friendship and Community: Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis. Cambridge; New York, 2010.
Nussbaum M. C. The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge; New York, 2001.
Osborne C. Eros Unveiled: Plato and the God of Love. Oxford; New York, 1996.
The Oxford Handbook of Papyrology. Oxford; New York, 2009.
Panagiotou S. Lysias and the Date of Plato's 'Phaedrus' // Mnemosyne. 4th Ser. 1975. Vol. 28/4. P. 388–398.
Pender E. E. Sappho and Anacreon in Plato's *Phaedrus* // Leeds International Classical Studies. Leeds, 2007. 6.4. P. 1–57 [available at: http://www.24grammata.com/wp–content/uploads/2011/11/Pender-24grammata.com–.pdf].
Price A. W. Love and Friendship in Plato and Aristotle. Oxford, 1989.

Reinhardt T. Plausibility in Plato's *Phaedrus* and the *Rhetorica ad Alexandrum* // Museum Helveticum. Basel; Stuttgart, 2010. Vol. 67/1. P. 1–6.

Rhodes J. M. Eros, Wisdom, and Silence. Columbia, 2003.

Rhodes J. M. Platonic *Philia* and Political Order // Friendship and Politics: Essays in Political Thought. Notre Dame, 2008. P. 21–52.

Rinella M. A. Supplementing the Ecstatic: Plato, the Eleusinian Mysteries and the Phaedrus // Polis. 2000. Vol. 17. P. 61–78.

Rist J. Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus, and Origen. Toronto, 1964.

Rossetti L. (*ed.*) Understanding the Phaedrus: Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin, 1992.

Rowe C. J. The Argument and Structure of Plato's Phaedrus // Proceedings of the Cambridge Philological Society. London, 1986. Vol. 32. P. 106–125.

Ryan E. E. Plato's Gorgias and Phaedrus and Aristotle's Theory of Rhetoric: a Speculative Account // Athenaeum. NS. 1979. Vol. 57. P. 452–461.

Santas G. Passionate Platonic Love in the Phaedrus // Ancient Philosophy. Pittsburgh, 1982. Vol. 2/2. P. 105–114.

Schenker D. J. The Strangeness of the *Phaedrus* // AJP. 2006. Vol. 127/1. P. 67–87.

Scott D. Philosophy and Madness in the 'Phaedrus' // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Oxford; New York, 2011. Vol. 41. P. 169–200.

Scott G. A. Plato's Socrates as Educator. Albany, 2000.

Shorey P. On the *Erotikos* of Lysias in Plato's *Phaedrus* // CPh. 1933. Vol. 28/2. P. 131–132.

Sinaiko H. L. Love, Knowledge, and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides. Chicago, 1965.

Strauss L. The City and Man. Chicago, 1978.

Szlezák Th. A. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen. Berlin; New York, 1985.

Tarski A. The Concept of Truth in Formalized Languages // *Tarski A.* Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938. Oxford, 1956. P. 152–278.

Taylor A. E. Plato: The Man and His Work. London, 1926.

Tejera V. Irony and Allegory in the Phaedrus // Philosophy and Rhetoric. University Park, 1975. Vol. 8/2. P. 71–87.

Thesleff H. Stimmungsmalerei oder Burleske? Der Stil von Plat. Phaidr. 230 bc und seine Funktion // Arctos: Acta Philologica Fennica. NS. Helsinki, 1967. Vol. 5. P. 141–155.

Trabattoni F. Myth and Truth in Plato's *Phaedrus* // Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths. Leiden; Boston, 2012. P. 305–321.

Traulos J. Pictorial Dictionary of Ancient Athens. London, 1980.

Umphrey S. Eros and Thumos // Interpretation. Flushing, 1982. Vol. 10/2–3. P. 353–422.

Usener H. Abfassungszeit des Platonischen Phaidros // RMPh. NF. 1880. Bd. 35. S. 131–151.

Vahlen J. Über die Rede des Lysias in Platos 'Phaedrus' // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1903. S. 788–816.

Vlastos G. The Individual as Object of Love in Plato's Dialogues // Platonic Studies. Princeton, 1973. P. 1–34.

Vollgraff I. C. Coniectanea in Platonis Phaedrum // Mnemosyne. NS. 1909. Vol. 37/4. P. 433–445.

Vries G. J. de. A New Indication for the Date of the «Phaedrus»? // Mnemosyne. 4th Ser. 1963. Vol. 16/3. P. 286–287.

Vries G. J. de. Rev. of: Platon. Phèdre by Jacques Derrida; Luc Brisson // Mnemosyne. 4th Series. 1990. Vol. 43/3–4. P. 515–525.

Weinstock H. De Erotico Lysiaco (Platonis Phaedrus 231–234 c): Dissertatio inauguralis: Philosophie. Münster, 1912.

Werner D. Rhetoric and Philosophy in Plato's Phaedrus // GR. 2010. Vol. 57. P. 21–46.

Werner D. S. Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus. Cambridge; New York, 2012.

White D. A. Rhetoric and Reality in Plato's Phaedrus. Albany, 1993.

White F. C. Love and the Individual in Plato's Phaedrus // CQ. 1990. Vol. 40. P. 396–406.

Wycherley R. E. The Scene of Plato's *Phaidros* // Phoenix. 1963. Vol. 17/2. P. 88–98.

Youtie L. C. A Terminus Post Quem for the Oxyrhynchus Phaedrus // ZPE. 1976. Bd. 21. P. 14.

Zaslavsky R. A Hitherto Unremarked Pun in the *Phaedrus* // Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science. Edmonton, 1981. Vol. 15/2. P. 115–116.

Zuckert C. H. Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida. Chicago, 1996.

Zuckert C. H. Plato's Philosophers: the Coherence of the Dialogues. Chicago, 2009.

Список сокращений

AJP — American Journal of Philology. Baltimore.

Athenaeum — Athenaeum: Studi Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità. Pavia; Como.

CAnt — Classical Antiquity. Berkeley.

CPh — Classical Philology. Chicago.

CQ — The Classical Quarterly. Oxford.

CW — The Classical World. Pittsburgh; etc.

Glotta — Glotta: Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen.

GR — Greece and Rome. Oxford.

GRBS — Greek, Roman, and Byzantine Studies. Durham.

Hermes — Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie. Wiesbaden; Stuttgart.

ICS — Illinois Classical Studies. Urbana.

JHPh — Journal of the History of Philosophy. Berkeley; Los Angeles.

Mnemosyne — Mnemosyne: Bibliotheca Classica Batava. Lugduni Batavorum.

NF — Neue Folge.

NS —New Series / Nova Series / Nuova Serie.

Phoenix — Phoenix: The Journal of the Classical Association of Canada / Revue de la Société Canadienne des Études Classiques. Toronto.

Polis — Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought. Exeter.

RMPh — Rheinisches Museum für Philologie. Frankfurt am Main.

ZPE — Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn.

Указатель имен

Агра (Ἄγρα, Ἄγραι) — местность на левом берегу Илиса, где афиняне построили святилище Артемиде Агротере. — 229c

Адонис (Ἄδωνις) — прекрасный бог плодородия и растительности, возлюбленный Афродиты, убитый на охоте вепрем. Персефона и Афродита договорились о том, что Адонис будет проводить с каждой из них по половине года, этим объясняется смена сезонов. — 276b

Адраст (Ἄδραστος) — царь Аргоса, предводитель похода «семерых» против Фив, о медовом сладкоречии которого упоминает Тиртей. — 269a

Адрастея (Ἀδράστεια) — фракийско-фригийская богиня, в орфической теологии отождествлялась с богиней справедливости и богиней необходимости. Эсхил называет мудрыми почитающих Адрестею (Прометей Прикованный, 936). В начале V книги «Государства» (451a4) Сократ, смиряясь с необходимостью и «припадая к Адрастее», приступает к изложению своих парадоксальных взглядов на образ жизни стражей. — 248c

Акумен (Ἀκουμενός) — врач, отец упоминаемого в «Федре» врача Эриксимаха. — 227a; 268a; 269a

Аммон (Ἄμμων) — верховное божество египетской мифологии, у греков отождествлявшийся с Зевсом. — 274d; 275c

Анакреонт (Ἀνακρέων) — лирический поэт, родом из ионийского города Теос, живший в VI в. — 235c

Анаксагор (Ἀναξαγόρας) (ок. 500–428) — философ, родом из Клазомен, друг Перикла, оказавший на него решающее и благотворное влияние (согласно «Федру»); центральная идея Анаксагора об Уме как причине всего произвела сильное впечатление на Сократа, который даже думал, что нашел в Анаксагоре учителя, но затем разочаровался в его взглядах (Федон, 97cd). — 270a

Дике (Δίκη) — богиня справедливости, правды и возмездия; она последней из богов оставила Землю к началу бронзового века. — 249a

Дионис, или Вакх (Διόνυσος, Βάκχος) — бог виноделия, покровитель театрального искусства, сын Зевса и Семелы; его спутниками были сатиры, силены и нимфы; его прославляли в оргиастическом культе вакханки (менады). Из культовых песен в честь Диониса, дифирамбов, возникла древнегреческая трагедия. В «Пире» Дионис покровительствует беседе, а Сократ сравнивается с силеном. — 265b

Додона (Δωδώνη) — прославленный оракул при храме Зевса в Эпире; жрицы прорицали по шелесту священного дуба. — 244b; 275b

Еврипид (Εὐριπίδης,) (ок. 480–406) — прославленный трагик, родом с о. Саламин; его творчество испытало на себе влияние софистов и Сократа. — 244d (цитата); 268c

Египет (Αἴγυπτος) — древняя цивилизация в долине реки Нил в Северной Африке, вызывавшая у греков глубокое почтение из-за богатства своей культуры. У Платона ссылка на истории, якобы имеющие «египетское» происхождение, становится явной литературной игрой; этот прием используется не только в «Федре», но и в «Тимее» и «Critии», где рассказывается миф об Атлантиде. — 274ce; 275b

Елена (Ἑλένη) — дочь Зевса и Леды, супруга Менелая; была похищена Парисом, что стало причиной Троянской войны. — 243a

Зевс (Ζεύς, gen. Διός) — верховный греческий бог, внук Кроноса, сын Урана, царь третьего поколения богов, правящего миром; местопребыванием его считался Олимп. — 229c; 234e; 243d; 246e; 250b; 252ce; 253ab; 255c; 261bc; 263d; 275b

Зенон (Ζήνων) (ок. 490–430) — философ, родом из Элеи в Великой Греции, ученик Парменида, автор апорий (парадоксов) о движении и множестве. Зенон считался изобретателем диалектики, что, возможно, объясняет его сравнение с изобретательным Паламедом. — 261d («Элейский Паламед»)

Ивик (Ἴβυκος) (VI в.) — лирический поэт, родом из Регия в Великой Греции; он воспевал силу любви и считался одержимым любовью к юношам. — 242c

Илион (Ἴλιος) — другое название города Троя в Малой Азии (отсюда берет свое название «Илиада» Гомера). — 261b

Илис (Ἰλισός) — река в Аттике, русло которой в древности пролегало возле южной границы Афин. — 223ab

Исократ (Ἰσοκράτης) (436–338) — прославленный афинский оратор, ученик Горгия и Продика, логограф, основатель (в 393 г.) риторической школы, которая пользовалась большим влиянием и авторитетом. — 278e; 279b

Каллиопа (Καλλιόπη) — старшая из Муз, покровительница героического эпоса, мать Орфея и Лина; иногда ее называли матерью Гомера. — 259d

Кефал (Κέφαλος) — богатый метек, владелец мастерской по изготовлению щитов, родом из Сиракуз, отец Лисия и Полемарха; его дом в афинском порту Пирее — место беседы, описанной в «Государстве» Платона, в которой сам Кефал изображен собеседником Сократа. — 227a; 263d

Кипселиды (Κυψελίδαι) — потомки коринфского тирана Кипсела (ок. 655–625). Низвергнутые сыновья Периандра, сына Кипсела дали и исполнили обещание воздвигнуть золотое изваяние в святилище Зевса в Олимпии, если вернут себе власть в Коринфе. — 236b

Лигуры (Λίγυες, λίγυρες) — племя, жившее на крайнем западе, прославленное своей музыкальностью. По словам Гермия, лигуры настолько любили музыку, что даже война не могла отвлечь их от любимого занятия: пока одна часть их войска сражалась, другая — пела. «Лигейя» — эпитет Музы у Гомера (Одиссея, XXIV 62: Μοῦσα λίγεια); тем же эпитетом определяется звучание музыкального инструмента форминга. — 237a

Ликимний (Λικύμνιος) (V–IV вв.) — лирический поэт и оратор, родом с о. Хиос, ученик Горгия, учитель Пола, составитель учебника по риторике, удостоившегося низкой оценки Аристотеля. — 267c

Ликург (Λυκοῦργος) — легендарный создатель устных законов Спарты, которые он составил по велению Дельфийского бога; его законы не менялись столетиями, а самому Ликургу воздавались божественные почести. — 258c

Лисий (Λυσίας) (ок. 445–380) — прославленный афинский оратор, ученик Тисия, сын Кефала, брат Полемарха. Будучи метеком, он не имел права лично выступать в судебных заседаниях, поэтому стал логографом, то есть сочинителем письменных речей на заказ. По легенде, он сочинил также защитную речь для Сократа, но философ ею не воспользовался. Лисий присутствует, но не произносит ни слова среди участников платоновского «Государства». Об авторстве «эротической» речи, которая обсуждается в «Федре», см. вступительную статью. — 227abc; 228ad; 235ae; 236b; 242e; 243d; 257bc; 258cd; 262ce; 263d; 269d; 272c; 277ad; 278bc; 279ab

Мегара, или Мегары (Μέγαρα) — город между средней Грецией и Пелопоннесом, примерно в сорока километрах от Афин; туда после казни Сократа переселились на время из Афин Платон и другие философы. — 227d

Мидас (Μίδας) — легендарный царь Фригии, известный своей страстью к обогащению; Дионис наделил Мидаса даром превращать в золо-

то все, к чему он прикасался. Выступив судьей на музыкальном состязании между Аполлоном и Паном, Мидас присудил победу Пану, за что Аполлон наделил его ослиными ушами. — 264cd

Морих (Μόρυχος) — известный афинский обжора, предмет насмешек комедиографов, владелец дома, в котором остановился Лисий. — 227b

Музы (Μοῦσαι) — богини-покровительницы наук и искусств, дочери Зевса и Мнемосины, обитавшие на Олимпе, или на Парнасе в Дельфах, или на Геликоне в Беотии. — 237a; 245a; 259bcd; 262d; 265b

Навкратис (Ναύκρατις) — греческая колония на западе дельты Нила в Египте, основанная в VII в.; единственное из греческих поселений, официально признанное египтянами (ср.: Геродот. История, II 179). — 274c

Нестор (Νέστωρ) — царь Пилоса, один из героев Троянской войны, знаменитый своим красноречием, мудростью и долголетием. Гомер называет Нестора сладкоречивым и громогласным витией (Илиада, I 248–249). — 261bc

Нимфы (Νύμφαι) — низшие божества, олицетворявшие природные силы, прекрасные молодые девы, дочери Зевса (у Гомера) или Ахелоя (у позднейших авторов), вдохновительницы поэтов, певцов и пророков; вместе с силенами и сатирами нимфы предавались пляскам и музицировали. — 230b; 241c; 263d; 278b

Одиссей (Ὀδυσσεύς) — царь Итаки, прославленный Гомером участник Троянской войны, знаменитый своим хитроумием и красноречием. По словам Гомера, «Речи, как снежная вьюга, из уст у него устремлялись! Нет, не дерзнул бы никто с Одиссеем состязаться словами» (Илиада, III 222–223). Тем не менее его мечтал испытать Сократ, повстречав в Аиде (Апология Сократа, 41c). — 261bc

Олимпия (Ὀλυμπία) — святилище Зевса в Элиде, место проведения Олимпийских игр. — 236b

Орифия, или Орейтия (Ὠρείθυια) — дочь мифического афинского царя Эрехтея, похищенная Бореем и ставшая ему женой. — 229d

Паламед (Παλαμήδης) — сын царя Навплия с Эвбеи, участник Троянской войны, прославленный мудрец, отличавшийся красноречием, изобретатель письменности, цифр, шашек, мер и весов. Вместе с другими культурными героями Паламед заново открыл знания и искусства, утерянные после великого потопа (Законы, 677d). Он был соперником Одиссея, разоблачившим его притворное безумие. Паламед считался «софистом» героической эпохи, и Горгий написал его апологию, в которой дается ответ на сфабрикованные Одиссеем обвинения. — 261d

Пан (Πάν) — лесной демон, бог-покровитель пастухов, сын Гермеса и нифмы, спутник Диониса, отличавшийся любвеобильностью. В «Кратиле» (408cd) имени Пана дается буквальное толкование: Пан — это «всё», постоянный круговорот, он истина и ложь, его истинная божественная часть витает среди богов, а ложная, косматая и козлиная, находится среди людей; но самое главное: Пан — либо логос, либо брат логоса. — 263d; 279b

Пегас (Πήγασος) — крылатый конь, сын Посейдона и Медузы Горгоны; оседлав Пегаса, Беллерофонт поразил с воздуха Химеру. На горе Муз, прославленном Геликоне, Пегас выбил копытом источник Иппокрену (букв.: «конский источник»), из которого черпали вдохновение поэты. — 229d

Перикл (Περικλῆς) (ок. 495–429) — прославленный оратор и политик, глава афинской демократии в эпоху ее высшего расцвета, собравший вокруг себя выдающихся интеллектуалов и художников, в числе которых были Анаксагор, Геродот, Протагор, Софокл, Фидий. В платоновских диалогах успехи Перикла политические и воспитательные подвергаются критике; похвала, которой он удостаивается в «Федре», — скорее исключение. — 269ac; 270a

Пиндар (Πίνδαρος) (ок. 522–446) — прославленный лирический поэт, родом из местечка Киноскефалы рядом с Фивами в Беотии, автор четырех книг «победных песен» (эпиникиев), гимнов, пеанов, дифирамбов и др. поэтических произведений. — 227b

Пифокл (Πυθοκλῆς) — отец Федра; в переводе имя означает «познавший славу». — 244a

Пол (Πῶλος) — софист, автор учебника по риторике, родом из Акраганта в Сицилии, ученик Горгия и Ликимния; собеседник Сократа в диалоге «Горгий». — 267b

Полемарх (Πολέμαρχος) — сын Кефала, брат Лисия, убитый сторонниками тиранов во время гражданской смуты 404 г. Полемарх — один из собеседников Сократа в «Государстве»; возможно, это объясняет замечание в «Федре» (257b) о том, что, в отличие от своего брата Лисия, Полемарх уже обратился к философии. — 257b

Продик (Πρόδικος) (род. ок. 470 г.) — софист, преподаватель риторики, родом с о. Кеос; был известен изучением точных значений слов и синонимов; его притчу «Геракл на распутье» о выборе достойного жизненного пути пересказывает Ксенофонт (Воспоминания о Сократе, II 1, 21–34). — 267b

Протагор (Πρωταγόρας) (ок. 485–411/408) — один из самых знаменитых «старших» софистов, родом из города Абдеры во Фракии. Протагор

статусу; царский приоритет верховного бога, прослеживаемый в палинодии, находит свое отражение и в «египетской» истории. — 274de

Тевт, или Тот (Θεύθ) — египетский бог мудрости и письма, которому поклонялись в образе священной птицы ибис; упоминается также в «Филебе» 18b. — 274ce

Терпсихора (Τερψιχόρα) — муза, покровительница танца. — 259c

Тисий (Τεισίας) (V в.) — сицилийский ритор, ученик Корака, учитель Лисия и Исократа, составитель первого учебника риторики, которую определяет как «создательницу убеждения»; считал, что успешная аргументация опирается на «правдоподобное», то есть общепринятые мнения и ожидания. — 267a; 273ae

Тифон (Τυφῶν) — стоголовое чудовище, порождение Тартара и Геи, его потомками были знаменитые монстры: Гидра, Сфинкс, Химера, Цербер, Немейский лев; он вызывал ураганы и извержения вулканов, его изображали крылатым чудовищем со змеиными хвостами вместо ног; впечатляющее описание приводится у Гесиода в «Теогонии» (823 и далее). Тифон — последний представитель доолимпийского поколения богов, бросивший вызов Зевсу и едва не одолевший его в сражении; побежденный Зевсом, он был придавлен Этной, из которой вырывается его огненное дыхание. — 230a

Урания (Οὐρανία) — «небесная» Муза, покровительница астрономии и философии; высокое положение Урании среди других Муз в «Федре» 259d согласуется с описанием космоса в «палинодии». — 259d

Фармакея (Φαρμάκεια) — подруга Орифии или околдовавшая ее нифма. — 229c

Федр (Φαῖδρος) (род. ок. 450 г.) — сын Пифокла из аттического дема Мирринонта, восторженный энтузиаст риторики, участник афинских интеллектуальных собраний, знакомый Сократа. Платон упоминает его среди присутствующих в «Протагоре» (время действия — 432 г.); в «Пире» Федр произносит первую речь в честь Эрота (416 г.). Федр был замешан в скандале с разглашением Элевсинских мистерий (415 г.), после чего был изгнан из Афин.

Феодор (Θεόδωρος) (втор. пол. V в.) — оратор, родом из Византия, младший современник Фрасимаха, соперник Лисия, автор учебника по риторике. — 261c; 266e

Фивы (Θῆβαι) — город в Египте в верховьях Нила, в разное время бывший столицей, центр почитания бога Аммона. Гомер называет египетские Фивы «стовратными». — 274d

Фрасимах (Θρασύμαχος) (втор. пол. V в.) — прославленный софист, родом из города Халкедона в Малой Азии (отсюда прозвище Халкедо-

Научное издание

Платон

Федр

Директор издательства Р. В. Светлов

Ответственный редактор А. А. Галат
Редактор В. П. Никоноров
Художник О. Д. Курта
Корректор А. А. Борисенкова
Верстка В. А. Смолянинова

Подписано в печать: 1.06.2017
Формат 60×90 1/16. Печать офсетная
Усл. печ. л. 14,5. Тираж 1000 экз.
Заказ № 39

Издательство РХГА
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15
Тел.: (812) 310-7929, +7 (981) 699-6595;
факс: (812) 571-30-75
E-mail: rhgapublisher@gmail.com
http://irhga.ru

Отпечатано в типографии ООО «ИПК БИОНТ»
199026, Санкт-Петербург, Средний пр., д. 86

ISBN 978-5-88812-848-0



Книги, вышедшие в серии
НАСЛЕДИЕ ПЛАТОНА



Платон. Парменид / Перевод, введение, комментарии, указатель имен, приложение Ю. А. Шичалина. — СПб.: Издательство РХГА, 2017. — 264 с. — (Наследие Платона).

ISBN 978-88812-831-2

Как и другие тома, подготовленные в рамках серии «Наследие Платона», перевод диалога «Парменид» является исследованием, касающимся широкого круга тем, связанных с публикуемым текстом. Он дополнен обширными комментариями, приложением, указателем. Все это позволит читателю глубже воспринять богатство обертонов платоновской мысли и платоновского философского языка, а также получить обстоятельное знакомство с контекстом современного платоноведения и антиковедения. Книга рассчитана на широкий круг читателей — как специалистов в области истории философии, так и всех, интересующихся историей античной культуры и судьбами ее наследия.


РХГА